Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. th. Christian Wilhelm Niedner

in Wittenberg.

Jahrgang 1851.

Hamburg und Gotha,

Friedr. & Andr. Perthes.

1851.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. theol. Christian Wilhelm Niedner

in Wittenberg.

Einundzwanzigster Band.

Neue Folge. Funfzehnter Band.

Hamburg und Gotha,

Friedr. & Andr. Perthes.

1851.

Digitized by Google

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. theol. Christian Wilhelm Niedner

in Wittenberg.

Jahrgang 1851.

Hamburg und Gotha,

Friedr. & Andr. Perthes.

1851.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Digitized by Google

Inhalt des Jahrganges 1851.

Erstes Heft.

Seite

I. Das Verhältniß der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Uebersetzung, und die Authentie der Briefe überhaupt. Erste Abtheilung. Von Gerhard Uhlhorn, Repetent der theologischen Facultät zu Göttingen 3

II. Des Hieronymus wiederaufgefundenes Verzeichniß der Schriften des Origenes. Von Dr. th. Rud. Redepenning, ordentl. Professor d. Theol. in Göttingen 66

III. Dr. Hieronymus Vehus über seine Verhandlungen mit Luther auf dem wormser Reichstage 1521. Von Lic. theol. J. K. Seidemann, Pfarrer zu Eschdorf bei Dresden 80

IV. Das von Gustav II. Adolph zugedachte Consistorium Ecclesiasticum Generale. Bericht von Dr. th. Pehr Erik Thyselius, Oberlehrer der Geschichte an der königl. schwedischen Kriegsakademie zu Carlberg bei Stockholm 101

V. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Selbstbiographie. Mitgetheilt von Professor Dr. th. Lommatzsch zu Wittenberg . 135

VI. Die freie Gemeinde zu Birmingham. Von Dr. th. J. C. Ed. Schwarz, Geheimem Kirchenrath, ordentl. Professor und Superintendent in Jena 151

Zweites Heft.

VII. Uebersicht der kirchengeschichtlichen Literatur vom Jahre 1825 bis zum Jahre 1850. Erste Abtheilung. Von Dr. theol. Engelhardt, Kirchenrath und Professor in Erlangen . . . 177

VIII. Das Verhältniß der syrischen Recension der Ignatianischen Briefe zu der kürzern griechischen, und die Authentie der Briefe überhaupt. Zweite Abtheilung: die Authentie der Briefe. [Fortsetzung aus dem I. Heft, zu Anfang.] Von Gerhard Uhlhorn, Repetent der theologischen Facultät zu Göttingen, ord. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig 247

Digitized by Google

Drittes Heft.

Seite

IX. Beiträge zur Geschichte des Augsburger Interims. [Meistentheils aus dem Königl. geheimen Staats- und Kabinets-Archiv zu Berlin.] Von Superintendent Prof. Dr. Spieker in Frankfurt a. d. O. 345

X. Entstehung und Wesen der neuen evangelisch-reformirten Unionskirche in Frankreich. Von H. Hellmar, Doctor der Rechte, in Magdeburg 398

XI. Johann Konrad Dippel und Antoinette Bourignon, nach Leben und Lehre dargestellt von Dr. W. Klose, Privatgelehrtem in Hamburg 467

Viertes Heft.

XII. Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, von Hermann Samuel Reimarus. In einzelnen Fragmenten vollständig herausgegeben durch Dr. ph. Wilhelm Klose, privatisirenden Gelehrten in Hamburg. [Fortsetzung aus der Zeitschrift Jahrgang 1850, Heft 4.] Zweites Fragment 513

XIII. Das Recht der Dogmen im Christenthum, in geschichtlicher Betrachtung. Vom Herausgeber der Zeitschrift 579

Digitized by Google

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1851. I. Heft.

Digitized by Google

I.*)

Das Verhältniß der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Uebersetzung, und die Authentie der Briefe überhaupt.

Erste Abtheilung.

Von

Gerhard Uhlhorn,

Repetent der theologischen Facultät zu Göttingen.

Der Streit über die Aechtheit der Briefe, welche den Namen des Ignatius tragen, zieht sich seit deren Wiederauffindung durch drei Perioden, die nach dem Bekanntwerden der verschiedenen Textesrecensionen, der längeren griechischen 1559, der kürzeren griechischen 1646 und der noch kürzeren syrischen 1845, sich abgrenzen. Wir begnügen uns die Resultate aus den drei Perioden anzugeben.

Nachdem schon 1495 drei Briefe (einer ad b. virginem, zwei ad St. Joannem) und 1498 elf andere Briefe, endlich bald darauf noch ein funfzehnter lateinisch herausgegeben waren, beginnt die erste Periode des Streites eigentlich erst mit der ersten Ausgabe des griechischen Textes von 12 unter den eben genannten 15 Briefen durch Andr. Geßner 1559. Als Resultat des Streites in dieser 1. Periode dürfen wir mit Bestimmtheit nur ansehen, daß die 3 blos lateinisch vorhandenen Briefe ausgeschieden wurden (selbst Baronius gibt sie auf). Die Unächtheit der 5 von Eusebius nicht citirten Briefe (an

*) Der Umfang und Reichthum der neuern Erscheinungen im Gebiete historischer Forschung, für Universal- oder Special-Geschichte der christlichen Religion und Kirche, zugleich die Bedeutsamkeit der religiösen Geschichtwissenschaft für die Gegenwart, macht es um so erfreulicher, daß Herr D. Engelhardt in Erlangen eine „kritische Uebersicht der historisch-theologischen Literatur in den letzten fünfundzwanzig Jahren" bereitwillig übernommen hat, welche vom 2. Hefte dieses Jahrgangs an abgedruckt werden wird.

Der Herausgeber.

die Gemeinden von Tarsus, Philippi, Antiochia, an Hero und an Maria von Castabalis) tritt noch nicht als bestimmt anerkannt heraus; auch die Verwerfungsurtheile über alle Briefe, sowohl das bescheidene der magdeburger Centurien, als die entschiedenen von Calvin (Inst. I. 3), Parker und Salmasius, entbehren noch der rechten Begründung. — Da trat der Streit mit der Herausgabe der kürzern Recension [1]) durch Isaac Vossius (Amstelodami 1646. 4°) in eine neue zweite Periode. Man gab nun bald die 5 von Eusebius nicht genannten Briefe auf und beschränkte sich auf die 7 Briefe, welche Eusebius als ignatianisch aufführt, die Briefe an die Epheser, Magnesier, Trallenser, Römer, Philadelphier, Smyrnier und an den Polykarp. Allein hier wurde jetzt der Streit um so schwieriger, da nun zwei Hauptfragen zu beantworten waren: zunächst die, welche Recension ist die ächte, die längere oder die kürzere? sodann erst die Frage nach der Aechtheit. Wir dürfen es als das Resultat dieser 2. Periode ansehen, daß die kürzere Recension als dem ächten Texte ungleich näher stehend erkannt ist, als die längere. Während noch in der neuesten Zeit Netz (Stud. u. Krit. 1835) und C. Meier (ebendas. 1836) für die längere Recens. stritten, darf man behaupten, daß die Widerlegung derselben durch Rothe (Anfänge der christl. Kirche) und Arndt (Stud. u. Krit. 1839) diesen Streitpunct zum Abschluß gebracht hat. Um so weniger hatte der 2. Punct in dieser Periode seine Erledigung gefunden, und noch immer waren die Ansichten hier sehr getheilt. Während Rothe die Aechtheit vertheidigte, griff Baur die Briefe aufs heftigste an; eine Polemik, die ihren Abschluß bei A. Schwegler (Nach-apost. Zeitalter) findet, indem Dieser nicht nur nachzuweisen sucht, die Briefe könnten nicht von Ignatius zu seiner Zeit geschrieben sein, sondern ihnen auch positiv einen andern Platz im nach-apostolischen Zeitalter anweisen will. Doch traten gegen Baur auch wiederum Vertheidiger der Briefe auf, besonders Huther in Illgen's Zeitschr. für die histor. Theologie 1841. Heft 4.

So stand der Streit unentschieden, da begann mit der Auffindung einer syrischen Uebersetzung in einem Kloster der Wüste Nitra 1843 und deren Herausgabe durch *Cureton:* The ancient Syriac version of the epistles of St. Ignatius: London and Berlin 1845 eine neue

[1]) Wir werden in der Folge der Kürze wegen diese kürzere griechische Recension immer mit A, die längere griechische mit B, die entsprechenden lateinischen Uebersetzungen mit lat. A, lat. B, und, um dieses gleich hinzuzufügen, die syrische Uebersetzung mit S bezeichnen.

dritte Periode des Streits. Die syrische Uebersetzung enthält bekanntlich nur drei Briefe (an den Polykarp, an die Epheser und Römer), und diese in einer sehr abgekürzten Gestalt. Schon Cureton stellte nun die Behauptung auf, es sei der Text, wie ihn die syr. Uebersetzung bietet, der ächte, Alles was die Recens. A mehr hat, auch die 4 übrigen Briefe dagegen unächt und später hinzugefügt. Auch die deutsche Gelehrsamkeit bemächtigte sich sogleich des neuen Fundes, und Bunsen suchte in 2 Werken (Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. Hamburg 1847. — Ignatius von Antiochien und seine Zeit; sieben Sendschreiben an Dr. Aug. Neander. Hamburg 1847.) Dasselbe gründlicher darzuthun und den ursprünglichen Text zu reconstruiren. Der Streit wurde seitdem in England und Deutschland, aber nicht so lebhaft, wie man wohl Anfangs erwartete, fortgeführt. Cureton's Ansicht wurde in England durch einen Aufsatz im English Review 1846. No. VIII. p. 309, angegriffen, welcher im Gegentheil die syrische Uebersetzung für einen von einem Eutychianer gefertigten Auszug erklärte. Dagegen vertheidigte die Ansicht Cureton's Dr. *Lee* (British Magazine Vol. XXX. p. 667) und *Cureton* selbst: Vindiciae Ignatianae or the genuine writings of St. Ignatius as exhibited in the ancient Syriac version vindicated of the charge of heresy. 8vo. London Rivington's 1846. Die neueste Erscheinung in England ist endlich eine 2. durchaus umgearbeitete und anders angelegte Ausgabe der Schrift von *Cureton* unter dem Titel: Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian Epistles genuine, interpolated and spurious, together with numerous extracts from them etc. etc. Berlin Asher and Co. 1849.

Großes Aufsehn machten der Fund Cureton's und die Werke Bunsens auch in Deutschland. Zunächst riefen sie eine Widerlegungsschrift von Baur hervor, der im Gegentheil die Ursprünglichkeit der Recens. A und auf der andern Seite die Unächtheit aller Briefe zu beweisen suchte. Auch danken wir der Anregung Bunsen's die neuste Ausgabe der ignatianischen Briefe von *Petermann* (S. Ignatii patris apostolici quae feruntur epistolae una cum ejusdem martyrio. Collatis edd. Graecis versionibusque Syriaca, Armeniaca, Latinis denuo recensuit notasque criticas adjecit Jul. Henr. *Petermann*. Lipsiae 1849.), der, wie er früher [2]) versprochen, auch eine armenische Uebersetzung verglichen hat.

---

[2]) Vgl. Jahresbericht der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1846. S. 203.

Der Stand des Streites ist nun in der Gegenwart dieser: Die ältere Streitfrage, welche von den beiden griechischen Recensionen den Vorzug verdiene, ist als zu Gunsten der Recens. A entschieden anzusehen. Allein an ihre Stelle ist eine neue Frage getreten: die nach dem Verhältniß der Recens. A zu der syrischen Uebersetzung; bietet A oder S den ursprünglichen Text? Erst wenn diese Frage erledigt ist, kann man an die Beantwortung der zweiten gehen: ob die als ursprünglich erkannte Recension, sei es A oder S, als ächtes ignatianisches Product anzusehen ist? Bis jetzt haben erst zwei Ansichten eine gründliche Vertheidigung gefunden: die Bunsen's, wonach die Recens. S den ursprünglichen Text bietet und die Briefe nach diesem Texte wirklich ächt sind; und die Baur's, wonach die Recens. A den ursprünglichen Text aufbewahrt hat, die Briefe überhaupt aber untergeschoben sind. Die Ansicht dagegen, daß A den richtigen Text der wirklich ächten ignatianischen Briefe enthalte, hat eine eingehende Vertheidigung noch nicht gefunden. Wir möchten in der folgenden Untersuchung eine solche mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Angriffe bieten, und werden daher der obigen Auseinandersetzung zufolge in zwei Abtheilungen zuerst das Verhältniß der Recension A zu S, sodann die Frage nach der Authentie der Briefe behandeln.

Erste Abtheilung.

Das Verhältniß der kürzern griechischen Recension zu der syrischen Uebersetzung.

Was zunächst den Weg betrifft, den wir bei dieser Untersuchung einzuschlagen denken, so wird es am besten sein, dem Gange der Beweisführung Bunsen's zu folgen, da wir so versichert sein können Nichts von einiger Bedeutung, was gegen die Ursprünglichkeit der Recension A und zu Gunsten des Textes bei S beigebracht werden kann, zu übergehen. Nach Bunsen (1. Sendschr. S. 10) stellt sich nun die zu beantwortende Frage so: „Gibt die syrische Uebersetzung der 3 Briefe an den Polykarp, die Epheser und Römer nur eine Abkürzung des bisherigen Textes, welcher alsdann um so mehr für den richtigen würde gehalten werden können; oder ist dieser Text vielmehr eine durch Ein-

schiebungen und andere absichtliche Verfälschungen bewerkstelligte Erweiterung und Verderbung des ächten Ignatius?" Er selbst spricht sich, wie bekannt, mit Entschiedenheit für das Letztere aus; und um dieses Urtheil zu begründen, schlägt er einen dreifachen Weg ein. Der erste ist der der Wahrscheinlichkeit. Hier sucht Bunsen die Frage zu beantworten: „Ist es an sich wahrscheinlicher, daß der Syrer den längern Text verkürzt, oder der Verf. des bisherigen griech. Textes den vorgefundenen erweitert habe?" und meint, die Wahrscheinlichkeit wende sich hier entschieden zu Gunsten des Syrers. Um dieses darzuthun, theilt er nun alle bei S fehlenden Stellen in 3 Classen. Einige und zwar die meisten handeln von der Würde des Episkopats; andere sprechen sich in starker Weise über die Gottheit Christi aus; die dritte Classe endlich enthält Grüße, Nachrichten, Bestellungen u. dgl. m. Was, um damit zu beginnen, die 3. Classe anlangt, so meint Bunsen, ihre Auslassung sei unbegreiflich, da ja alles Persönliche und Oertliche für den Syrer, „dessen eigene Landsleute dabei vorkommen", ganz besonders anziehend sein musste. Allein schon die Behauptung, es kämen unter den Persönlichkeiten, welche in den Briefen genannt werden, Landsleute des Syrers vor, ist eine durchaus unrichtige. Unter all' den Persönlichkeiten, welche Ignatius grüßt oder von denen er grüßt, ist auch keine einzige, welche wir uns in Syrien wohnend denken könnten; es sind vielmehr durchweg Glieder kleinasiatischer Gemeinden. Somit könnte der Uebersetzer an solchen Persönlichkeiten und Oertlichkeiten nur das Interesse genommen haben, das jeder Verehrer des großen Kirchenlehrers daran nahm. Allerdings tritt in solchen Kleinigkeiten die Persönlichkeit großer Männer oft am anschaulichsten hervor; aber wie, wenn nun der Uebersetzer die Absicht gar nicht hatte, sich die Persönlichkeit des Ignatius klar vorzuführen? Allerdings geben solche Kleinigkeiten das Gefühl des Ursprünglichen, des Ueberlieferten und entfernen den Verdacht absichtlicher Erdichtung; aber dem Syrer stand die Aechtheit der Briefe gewiß so fest, daß er solcher Bestätigungen nicht bedurfte. Da es sich hier vorläufig nur um Wahrscheinlichkeiten handelt, so sei es uns erlaubt hier eine Vermuthung aufzustellen, aus der sich diese Auslassungen wie auch die übrigen, wovon nachher, genügend erklären, und der es nicht an Wahrscheinlichkeit fehlt. Es ist die Vermuthung, daß wir in der syrischen Uebersetzung einen Auszug vor uns haben, den irgend ein morgenländischer Mönch aus den Briefen des Ignatius, die ihm zu weitläufig waren, auch wohl manches seiner Absicht nicht Zusagende enthielten,

zu asketischen Zwecken machte[3]). Ist ein solcher asketischer Auszug an sich nichts Unwahrscheinliches, so wird diese Vermuthung noch bedeutend unterstützt durch den Charakter des Manuscripts, in welchem sich unsere syr. Uebersetzung findet. Nach Cureton (Preface p. XII.)[4]) ist der Band unvollständig. Er enthält zunächst einen Trostbrief über den Tod eines Kindes; dann folgt der Text unserer Briefe; endlich noch Verschiedenes, ein Brief des Gregorius Theologus an den Evagrius, Predigten des Mar Jacob u. s. w. („The rest of this M. S. is miscellaneous, containing a letter of Gregorius Theologus to Evagrius, Sermons of Mar Jacob etc.). Wir dürfen hiernach nicht ohne Grund annehmen, daß wir einen zu asketischen Zwecken zusammengeschriebenen Band vor uns haben; ein Umstand, der die oben aufgestellte Vermuthung, S sei ein Auszug zu asketischen Zwecken, nicht unbedeutend unterstützt. Damit erklärt sich denn aber auch die Auslassung aller Bestellungen, Persönlichkeiten und Oertlichkeiten, welche für diesen Zweck ohne alles Interesse waren.

Allein noch schwieriger soll es nach Bunsen sein, einen Grund für die Auslassung von Stellen der beiden ersten Classen aufzufinden. Man muß zunächst Cureton Recht geben (p. XX. ff.), daß dieser Grund nicht darin liegen kann, daß der Syrer etwa nicht rechtgläubig war in dem Artikel von der Gottheit Christi oder ein Gegner der bischöflichen Gewalt, da sich auch bei S Stellen beider Art finden, die denen bei A an Stärke Nichts nachgeben, nur nicht so zahlreiche. Allein, ehe wir versuchen einen Grund für diese Auslassungen anzugeben, fragen wir einmal umgekehrt, wie will Bunsen es irgend wahrscheinlich machen, daß jene Stellen interpolirt sind? „Nur zu nahe," sagt er, „lag es einem Verfälscher des 2. oder 3. Jahrhunderts, die Gegner der Gottheit und Wesenhaftigkeit Christi oder die Gegner der bischöflichen Gewalt durch starke Aussprüche zu schlagen, die er einem der ältesten, verehrtesten Väter, einem Schüler und Nachfolger der Apostel, einem Bischof Antiochiens und glorreichen Märtyrer in den Mund legte." Aber eine solche Interpolation wäre eine durchaus unnütze gewesen, da die auch nach Bunsen ächten Stellen, die sich auch bei S finden, vollkommen zu diesem Zwecke hinreichten. Was bedurfte es neben Stellen wie denen im Briefe an den Polykarp c. 3, wo es von Christo

[3]) Schon Hefele in seiner neuesten Ausgabe der apostol. Väter stellt eine ähnliche Ansicht auf.

[4]) Wenn *Cureton* ohne weitere Bestimmung citirt wird, ist immer die erste Ausgabe des syr. Textes London and Berlin 1845 gemeint.

heisst: *Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προςδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα;* neben einem Ausdrucke wie *ἐν αἵματι θεοῦ* (ad Eph. c. 1.), oder am Schlusse des Römerbriefes *ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*: was bedurfte es, sage ich, neben solchen Stellen noch anderer Einschaltungen, um die Gegner der Gottheit und Wesenhaftigkeit Christi zu schlagen, Einschaltungen, von denen in der That keine stärker ist als die angeführten Stellen? Was bedurfte es ferner neben Stellen wie der ad Polyc. c. 6: *Τῷ ἐπισκόπῳ προςέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν* noch weiterer Interpolationen, um die göttliche Würde des Bischofsamtes und die Pflicht des Gehorsams gegen die Inhaber desselben darzuthun, da sich das Alles ja aus dieser Einen Stelle erweisen ließ? Wahrlich der Interpolator hätte seinen Vortheil wenig verstanden, wenn er das, was er aus den unzweifelhaft ächten Stücken schon erweisen konnte, erst noch hinein-interpolirt hätte und sich damit, wo er einen ganz festen Boden hatte, auf einen immerhin doch ganz schwankenden gestellt hätte, es sei denn, seine Gegner hätten die Beweisstellen nur gezählt, nicht ihren Inhalt erwogen. Dazu kommt, daß ein Interpolator im 3. Jahrhundert gewiß nicht so interpolirt hätte, ja kaum so interpoliren konnte. Es ist nämlich weder die dogmatische Anschauung des 3. Jahrhunderts noch die Anschauung dieser Zeit von der Hierarchie, die uns in den vermeinten Interpolationen entgegentritt, sondern in beiden durchaus die einfache Anschauung der nachapostolischen Zeit. Es ist hier noch nicht der Ort, dieses näher darzuthun; bei der Frage nach der Aechtheit der Briefe werden wir dazu besser Gelegenheit finden. Es mag hier genügen nachgewiesen zu haben, wie unwahrscheinlich eine Interpolation, dergleichen Bunsen für wahrscheinlich hält, doch immer ist. Wie einfach liegt aber die Sache, wenn wir einen Auszug zu asketischen Zwecken vor uns haben! Alle jene Stellen nämlich, die in die erste jener von Bunsen aufgestellten Classen fallen, alle also die von der Würde des Episkopats handeln, ließ der Epitomator weg, weil sie für ihn, wie leicht zu sehen, kein Interesse hatten. Daß aber daneben so viele Stellen wegfielen, in welchen die Gottheit Christi besonders betont wird, erklärt sich einfach daraus, daß sie mit Stellen der ersten Art aufs engste zusammenhangen. Umgekehrt erklärt sich das Stehenbleiben einzelner Stellen, welche die Würde des Episkopats hervorheben, obwohl sie für den Epitomator kein Interesse hatten, aus ihrem eigenen Zusamm-eu

hange mit Stellen, die für seinen asketischen Auszug von Wichtigkeit waren.

Wir können nicht unterlassen noch einen Punct zu berühren, der Bunsen's Ansicht noch unwahrscheinlicher macht. Nach Cureton soll das Manuscript, woraus der Brief an den Polykarp abgedruckt ist, zwischen den Jahren 530—540, das andere, woraus der Text der Briefe ad Eph. und ad Rom. genommen ist, aus dem 7. oder 8. Jahrh. stammen. Wir müssen nun annehmen, daß der Abschreiber den längeren Text nicht kannte, oder daß er wirkliche Kritik übte und den kürzeren Text als den ächten aufnahm. Beides ist mißlich: denn auf der einen Seite war damals schon der längere Text auch im Oriente allgemein verbreitet, wie wir aus den Citaten bei Severus, Patriarch von Antiochien, und Timotheus, Bischof von Alexandrien, welche Cureton p. 28 ff. mittheilt, ersehen. Auf der andern Seite dürfen wir doch schwerlich bei einem einfachen Mönch eine Kritik suchen, die selbst die größten Theologen der Zeit, Eusebius an der Spitze, nicht übten. Sehen wir uns nun noch einmal auf unserm vorläufigen Standpuncte um, so steht die Wahrscheinlichkeit entschieden auf Seite der Recension A, da sich wohl ein derartiger Auszug, wie ihn dann S bilden würde, schwerlich aber eine solche Interpolation, wie sie sich im entgegengesetzten Falle in der Recension A vorfände, begreifen lässt.

Allein wir geben Bunsen gern zu, daß mit solchen Wahrscheinlichkeiten wenig gewonnen ist, und folgen ihm auf den festeren Weg historischer Zeugnisse, den zweiten Weg des Beweises, den er einschlägt. Bunsen muß hier zunächst zugeben, daß schon Eusebius nicht nur unsere 7 Briefe überhaupt, sondern auch unsere kürzere Recension vor sich hatte[5]). Eine Fälschung müsste also in die Zeit vor Eusebius

---

[5]) Nicht so geneigt dieses anzuerkennen scheint Cureton. Er scheint es nach p. XXXI. ff. sogar für möglich zu halten, daß ein Verfälscher nach den Angaben des Eusebius später die Briefe construirte. „Any one therefore," sagt er, „after the time of Eusebius wishing to put forward a collection of epistles as the production of St. Ignatius would necessary endeavour to make them conform in every respect to the account which he had given of them. If therefore the falsifications in the writings of that holy Martyr have been made subsequently to the time of Eusebius — and that many of them, if not all, have been so is quite certain — it is an argument whatever for the genuineness of an Epistle discovered many years subsequently among others confessedly false (die 4 übrigen Briefe) simply because it bears the inscription of one of those mentioned by that writer, or even contains an allusion to a fact which he has

fallen, und nur mit den Zeugnissen dieser Zeit hätten wir es zu thun. Die Zeugnisse nun, welche Bunsen hier in Betracht zieht, sind die des *Irenaeus* (adv. haer. V. 28.) und *Origenes* (Prol. in Cant. Cant. — Hom. in Luc. VII.). Man muß zugeben, daß in diesen 3 Zeugnissen nur Stellen citirt werden, welche sich auch in der Recension S finden. Allein ebensowohl finden sich diese Stellen wörtlich bei A und es ist damit noch nicht erwiesen, daß Irenäus und Origenes weiter nichts gekannt hätten als das in der syrischen Uebersetzung Enthaltene. Auch wird der Beweis damit nicht verstärkt, daß sich Bunsen darauf beruft, Irenäus und Origenes würden, falls sie die Briefe in der Recens. A gekannt hätten, nicht verfehlt haben sich derselben im Kampfe gegen die Häretiker zu bedienen. So beruft sich z. B. auch Epiphanius nie auf unsere Briefe, obwohl sie zu seiner Zeit sicher schon in unserer kürzern Recens. vorhanden und verbreitet waren und wir voraussetzen dürfen, daß Epiphanius, der doch dem Vaterlande des Ignatius nicht fern wohnte, sie gekannt hat. Allein es muß uns mit Recht wundern, daß Bunsen gar keine Rücksicht nimmt auf das Zeugniß, welches wir unbedingt für das entscheidendste und wichtigste halten müssen, weil es das älteste und den Briefen am nächsten stehende ist; wir meinen das des Polykarp. Es findet sich im Brief an die Philipper c. 13 und lautet vollständig nach dem von *Eusebius* (h. e. III. 36) aufbewahrten griechischen Texte so: *Ἐγράψατέ μοι ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα, ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα· ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον, εἴτε ἐγὼ, εἴτε ὃν πέμψω πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν. Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. Περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.* Et (hier endet das Citat bei Eusebius) de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate". Diese Stelle legt das glänzendste Zeugniß für die Recens. A gegen S ab. Wir könnten uns einfach darauf berufen, daß hier offenbar von mehren Briefen die Rede ist, welche Ignatius nach Smyrna geschrieben, denn Polykarp sagt: *Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ ἐπέμ-*

---

stated to it contain." Diese Ansicht möchte kaum einer Widerlegung bedürfen.

ψαμεν ὑμῖν. Freilich kann man einwenden, daß ἐπιστολαὶ wie litterae von Einem Briefe vorkommt; ja Polykarp selbst scheint es cap. 3, wo er in Bezug auf den Brief des Paulus an die Philipper, also offenbar in Bezug auf Einen Brief sagt: Ὃς (Παῦλος) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, so gebraucht zu haben[6]). Allein der Umstand, daß Polykarp in demselben Satze gleich auch ἐπιστολὴ im Singular gebraucht, um den Brief zu bezeichnen, den er selbst an die Philipper schreibt, lässt doch weit eher vermuthen, daß er mit dem Worte ἐπιστολαὶ mehrere Briefe bezeichnen will. Dazu kommt, daß er im Anfange des Capitels sagt: „Ignatius hat mir geschrieben", nachher aber von Briefen redet, welche Ignatius „uns", d. h. also ihm und der Gemeinde zu Smyrna geschrieben hat; was sich am besten aus der Thatsache erklärt, daß Ignatius, nach der Recension A, sowohl dem Polykarp persönlich als auch der Gemeinde zu Smyrna geschrieben; ein Schluß, dem man freilich, das wollen wir nicht verkennen, wiederum dadurch entgehen kann, daß man sagt, es sei der Brief an den Polykarp gemeint, der ja besonders gegen das Ende zugleich an die Gemeinde zu Smyrna gerichtet ist. Doch dem sei wie ihm wolle, selbst wenn Polykarp hier nur Einen Brief bezeichnen wollte, so liegt dennoch in unserer Stelle ein sicheres Zeugniß für die Recension A. Polykarp schreibt nämlich im Anfange seinen Philippern: „Ihr habt mir geschrieben, Ihr und Ignatius, daß, wenn vielleicht Jemand nach Syrien ginge, er Eure Briefe dahin mitnehmen möchte. Das will ich thun, wenn ich gelegene Zeit habe, entweder ich selbst oder durch Jemanden, den ich auch mit Eurer Botschaft dahin senden werde". Offenbar bezieht sich dieses zurück auf einen Auftrag, den Ignatius in seinem Briefe an den Polykarp dem Letzteren ertheilt haben muß. Ein solcher findet sich nun aber, das ist eben das sehr zu Bemerkende, nur in der Recens. A, nicht bei S. Ignatius bittet nämlich am Schlusse des Briefes C. 8. den Polykarp, einen Boten mit Nachrichten von ihm nach Syrien zu seiner Gemeinde in Antiochien zu senden. Dies Capitel ließ aber S aus; und da Polykarp offenbar darauf Rücksicht nimmt, so liegt in dieser Stelle des Briefes an die Philipper das glänzendste Zeugniß dafür, daß Polykarp dies Cap. 8. in seinem Briefe las, mithin für die Recens. A überhaupt. Man kann

---

6) Vgl. *Cotel.* z. d. St., der auch sonstige Beispiele eines derartigen Gebrauchs von ἐπιστολαί anführt, und de Wette Einleit. ins N. T. §. 150. a.

dagegen nicht einwenden, daß ja auch bei S dieser Auftrag angedeutet ist; im günstigsten Falle liegt in dieser abgerissenen Andeutung ein mündlicher Auftrag, Polykarp redet aber deutlich von einem schriftlichen. So legt die angeführte Stelle ohne Zweifel ein Zeugniß für A ab; aber wie steht es mit der Beweiskraft dieses Zeugnisses? Hier ist der Punct wo Bunsen dasselbe angreift. Er kommt nämlich, statt das Zeugniß an dem Orte zu besprechen, wohin es gehörte, in dem Abschnitte über die äussern Zeugnisse für oder gegen die beiden Recensionen, an einer andern Stelle (5. Sendschr. S. 107) nur beiläufig auf dasselbe zu reden; ein Verfahren das schon gegen ihn spricht, da er, falls das Zeugniß des Polykarp ihm günstig oder auch nur nicht geradezu ungünstig gewesen wäre, nicht versäumt haben würde es am gehörigen Orte beizubringen. Bunsen gesteht nun zunächst zu, daß die Stelle, wie sie da ist, allerdings für die Recens. A zeugt, indem darin einerseits von mehren Briefen die Rede ist, die Ignatius nach Smyrna geschrieben, ein Beweis für das Vorhandensein auch des Briefes an die Gemeinde von Smyrna, andrerseits darin auf eine Stelle Rücksicht genommen wird, die sich nur in der Recens. A findet. Allein er weist das Zeugniß dieser Stelle damit ab, daß er das ganze 13. Cap. des Philipper-Briefes für interpolirt erklärt, darin Daillé folgend. Für diese kecke Behauptung führt Bunsen nun 2 Gründe an. Der erste ist dieser: Cap. 13 soll im Widerspruche stehen mit Cap. 9 desselben Briefes. Hier ermahnt Polykarp seine Leser zur Geduld und fährt dann fort: *ἣν (ὑπομονὴν) καὶ ἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.* Dem soll nun der Schluß unseres 13. Capitels widersprechen, wo es heisst: „Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate". In der ersten Stelle nämlich, behauptet Bunsen, ist Ignatius schon als vollendeter Märtyrer gedacht; ja es scheint, daß, da er unter den Märtyrern zuerst genannt wird, sein Tod schon geraume Zeit stattgefunden hatte; in der zweiten dagegen ist im Widerspruche damit der Augenblick gedacht, wo man in Smyrna entweder noch gar nicht wusste, wie es dem Ignatius ergangen war, oder doch aller genaueren Nachrichten über ihn entbehrte. Allein zunächst fragt man verwundert: woher weiß denn Bunsen, daß Polykarp die Märtyrer in chronologischer Folge aufführt? Daß Paulus und die Apostel zuletzt genannt werden, spricht doch eben nicht dafür. Polykarp nennt den Ignatius gewiß

deshalb zuerst, weil ihm der Tod desselben, den er vielleicht erst kurz zuvor erfahren hatte, so nahe anging, ihm am allerfrischesten vor Augen schwebte. Und wo bleibt nun der Widerspruch zwischen beiden Stellen, wenn wir, worauf Alles hindeutet, annehmen, daß Polykarp allerdings den Tod des Ignatius kurz vorher erfahren hatte, aber ohne daß ihm die näheren Umstände desselben bekannt geworden waren? So bittet er denn die Gemeinde zu Philippi, wenn sie etwas Genaueres darüber erfahren sollte (quod certius agnoveritis), ihm dasselbe mitzutheilen. Der zweite Grund Bunsen's ist noch schwächer. Der Zusammenhang soll durch die Einschaltung unserer Stelle aufs störendste unterbrochen sein. Ein Blick auf den Text zeigt aber, daß zwischen C. 12. und 14. gar kein Zusammenhang obwaltet. Mit C. 12 ist der eigentlich ermahnende Theil des Briefes beendet, und es folgen nur noch persönliche Nachrichten, Bestellungen, Grüße u. s. w. Die angebliche Fälschung müsste, wie die Fälschung der ignatianischen Briefe selbst, in die Zeit vor Eusebius fallen, da Eusebius die Stelle ohne weiteres citirt. Bunsen vermuthet nun, der Verfälscher der ignatianischen Briefe habe, um seiner Fälschung einen Halt zu verschaffen, auch den Brief des Polykarp zu seinen Gunsten interpolirt. Wie unwahrscheinlich aber „das Gewebe des Betrugs", das sich hier vor unsern Augen öffnet, ist, sieht Jeder. So lange also keine stichhaltigeren Gründe für eine solche Verfälschung des Briefs des Polykarp beigebracht werden, müssen wir dabei bleiben, daß wir in der angeführten Stelle ein Zeugniß für die Recens. A besitzen[7]). Und kann man ein unmittelbareres Zeugniß verlangen? Polykarp selbst, an den der Brief gerichtet ist, bezeugt uns, daß er in seinem Briefe eine Stelle las, die sich nur bei A, nicht bei S findet; mithin hatte Polykarp einen Text vor sich, der an dieser Stelle, und damit dürfen wir auch vermuthen an den übrigen Stellen, der Recens. der mediceischen Handschrift ungleich näher stand als dem neu aufgefundenen syr. Texte.

Ehe wir aber die Betrachtung der äussern Zeugnisse abschliessen, müssen wir noch mit wenigen Worten ein Zeugniß zurückweisen, das Bunsen aus dem syrischen Mscr. selbst entlehnt. Er sagt nämlich (die drei ächten und vier unächten Briefe rc. Vorr. S. XVI.): „Am Ende des dritten Briefes steht die abschliessende höchst merkwürdige Unter-

[7]) Da Bunsen sonst den Brief für ächt hält, brauchen wir dessen Aechtheit nicht erst darzuthun. Wir werden später gegen Baur und Schwegler darauf zurückkommen.

schrift: „„Hier endigen die drei Briefe des Bischofs und Märtyrers Ignatius““. Diese Schlußworte geben den urkundlichen Beweis, daß es nicht heisst „der dritte Brief“ oder „drei Briefe“, sondern (mit dem angehängten syrischen Artikel ܐ) „die drei Briefe“. Allein abgesehen davon, daß diese ganze Unterschrift immer doch nur beweisen würde, daß der Abschreiber nicht mehr als 3 Briefe kannte, durchaus nicht, daß ihrer nicht mehr vorhanden waren, ist die Sache selbst entschieden unrichtig. Die Worte des Mscr. selbst lauten: ܫܠܡ ܐܓܪ̈ܬܐ ܬܠܬ ܕܐܝܓܢܛܝܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܣܗܕܐ܀ Das Wort ܐܓܪ̈ܬܐ worauf es ankommt steht nun allerdings im stat. emph. oder der form. articul.; allein es ist bekannt, daß dieser keineswegs immer unsern bestimmten Artikel, sondern sehr häufig auch unsern unbestimmten Artikel bezeichnet. Von einem eigentlichen Artikel kann also gar nicht die Rede sein; und es bleibt immer unbestimmt, ob ܐܓܪ̈ܬܐ „die Briefe“ oder blos „Briefe“ heissen soll.

So ist also auch diese zweite Untersuchung über die äussern Zeugnisse für oder gegen die beiden Recensionen zu Gunsten der Recens. A ausgefallen. Allein gern gestehen wir Bunsen zu, was er am Schlusse dieser vorläufigen Untersuchung sagt: „Die Aechtheit oder Unächtheit einer Schrift kann am Ende doch nur dann für erwiesen erachtet werden, wenn sie aus dem ganzen innern Gehalt, Wesen und Zusammenhang hervorgeht“. So folgen wir Bunsen weiter auf den dritten Weg der Beweisführung, indem wir auf die verschiedenen Texte selbst eingehen und dieselben genau vergleichen; und da hoffen wir denn die volle Begründung und Bestätigung des bisher gewonnenen Resultats zu finden: daß nämlich nicht die neu aufgefundene syrische Recension, sondern unsere bisherige kürzere griechische Recension den ächten Text der ignatianischen Briefe enthält.

Gehen wir nun zur Vergleichung der beiden Texte selbst über, so wird es das Gerathenste sein zunächst die Stellen zu betrachten, welche beide Texte gemeinsam haben, wo sich bei S keine bedeutenden Lücken oder Zusätze finden. Es wird dieses freilich mehr eine Voruntersuchung sein, denn eine eigentliche Entscheidung der Frage kann hier noch nicht gegeben werden; aber eine Voruntersuchung die unter keiner Bedingung erlassen werden kann, da hier Fragen sich entscheiden müssen, deren Beantwortung für die folgende Untersuchung durchaus nöthig ist, die Fragen meine ich, welcher Text im Allgemeinen dem Uebersetzer vorlag und wie er übersetzte. Auch deshalb schicken wir diese Fragen voran, weil wir bei der Beantwortung derselben, daß

ich so sage, noch auf festem Boden uns befinden, indem wir ja immer nur Stellen betrachten, die sich in beiden Recensionen vorfinden, und so hoffen dürfen hier sichere und bestimmte Resultate zu bekommen. Erst wenn wir diese gewonnen haben und damit eine feste Grundlage für die folgende Untersuchung, können wir weiter gehen zur Betrachtung der Stellen, die sich bei S nicht finden, und die Hauptfrage beantworten, ob diese Stellen von S ausgelassen oder von A dem ursprünglichen Texte hinzugefügt sind; eine Untersuchung, an die sich dann ungezwungen die Frage in Betreff des Einen Zusatzes von Bedeutung, der sich bei S findet (der Schluß des Römerbriefes, den die mediceische Handschrift im Briefe ad Trall. c. 4. 5 hat), anlehnt; sodaß wir dann den ganzen Kreis durchlaufen hätten und alle in Betracht kommenden Stellen in unsere Untersuchung hineingezogen.

Betrachten wir also zuerst die Stellen der 3 Briefe, welche sich in beiden Recensionen finden, so entstehen hier, wie gesagt, die beiden Fragen nach dem Text, der S vorlag, und nach der Art seiner Uebersetzung. Auf die erste Frage müssen wir antworten, daß der Text, nach dem der Syrer übersetzte, im Allgemeinen ziemlich genau mit dem bei A übereinstimmte, die Differenzen sind nicht zahlreich und noch weniger von Bedeutung. Nach Cureton und Bunsen scheint es freilich anders; ja nach Bunsen sieht es fast aus, als hätten wir erst durch S einen lesbaren Text bekommen. Allein es scheint als ob die genannten Kritiker oft ursprüngliche Textverschiedenheiten annahmen, wo der Grund der Verschiedenheit nicht im ursprünglichen Texte, sondern in der Uebersetzung liegt. Auch können wir uns nicht verhehlen, daß sie einige Male eine Textverschiedenheit zu sehen glauben, wo im syr. Texte selbst keine Berechtigung dazu daist. Stellen der ersten Art anzuführen, wo nur eine aus der Uebersetzung hervorgehende Differenz, keine ursprüngliche Textesdifferenz vorliegt, möchte unnöthig sein, da wir später, wenn wir nach der Art wie S übersetzte fragen, eine große Zahl solcher Stellen betrachten werden. Hier nur einige Beispiele von Stellen der zweiten Art. Zu diesen rechnen wir z. B. ad Polyc. 4, wo S die Worte bei A: *ἐκδίκει σου τὸν τόπον* übersetzt durch ܘܬܒܥ (viell. ܘܬܒܥ) ܕܘܟܬܟ. Auf den ersten Blick scheint hier allerdings ein verschiedener Text zum Grunde zu liegen, besonders wenn man die Uebersetzung Curetons ansieht: „require those things which are becoming" oder die lateinische Uebersetzung bei Bunsen: „et vindicans decentia". Allein sieht man die Worte genauer an, so sind sie vielmehr eine ängstlich genaue Uebersetzung des griechischen Textes. ܬܒܥ

wird Luc. 18, 3 u. a. a. O. zur Uebersetzung von *ἐκδικεῖν* gebraucht, und ܬܒܥܬܐ heisst auch officium, Pflicht, Amt (vid. Castelli ad h. v.). Der Syrer verstand also *τόπος* richtig vom Amte und übersetzt deshalb „Pflichten". Die einzige Differenz welche bleibt, ist, daß S das *σου* auslässt. Aehnlich verhält es sich mit dem bald darauf folgenden Satze desselben Cap.: *Προςευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτως*, wo Bunsen meint, S habe das *ἀδιαλείπτως* nicht gelesen, und darauf hin sogar *ἀδιαλ.* als späteren Zusatz streicht. S übersetzt ܒܨܠܘܬܐ ܐܬܐܡܢ; allein ܐܬܐܡܢ kann nicht blos Uebersetzung von *σχολάζειν* sein sollen, es heisst vielmehr perseverare (Col. 4, 2 werden die Worte *τῇ προςευχῇ προςκαρτερεῖτε* gerade so übersetzt), und drückt so das *ἀδιαλείπτως* mit aus. — Nur noch ein Beispiel der Art. Ad Eph. c. 1 gründet Bunsen seine Aenderung *πολυκληρία* statt *πολυπληθία*, wie A liest, auf die syr. Uebersetzung. Diese hat das Wort übersetzt durch ܣܓܝܐܘܬܐ; allein dieses bedeutet zunächst „Menge" cfr. Matth. 24, 12. und ist ganz gleichbedeutend mit dem gebräuchlichern ܣܘܓܐܐ, womit ganz Dasselbe ausgedrückt wird, was im Griech. *πολυπληθία* heisst vgl. Act. 19, 26; 24, 3; 28, 3; Matth. 21, 8. Es liegt mithin gar keine Textverschiedenheit vor.

Betrachten wir nun die Stellen der Briefe, wo wirkliche ursprüngliche Textverschiedenheiten vorliegen, so räumen wir gern ein, daß die syrische Uebersetzung an mehren Stellen den richtigen Text aufbewahrt hat; und gewiß gehören solche Textverbesserungen zu den bedeutendsten Erfolgen, die wir der Veröffentlichung der syr. Handschrift danken. Hieher zählen wir ad Eph. 1, wo S nach den Worten *μαθητὴς εἶναι* gelesen hat *ἰδεῖν ἐσπουδάσατε* (ähnlich lat. A videre festinastis), was bei A durch ein Versehen ausgefallen zu sein scheint. Sodann ad Rom. inscript., wo die Lesart bei S *χριστόνομος* (mit lat. A, S 2 und Arm. 1. 2) vor der bei A *χριστώνυμος*, die dem folgenden Worte *πατρώνυμος* conform gebildet ist, den Vorzug verdient. Ferner eine Anzahl von Stellen, wo uns S kleine Einschiebsel bei A kenntlich macht, so z. B. ad Rom. 4. die Worte *βοράν*, *κοσμικὸν ἢ μάταιον*, c. 5. *ἀνατομαί*, *διαιρέσεις* u. a. a. O.

Dagegen finden wir auch eine Reihe von Stellen, wo A die richtige Lesart bewahrt hat, ja diese Stellen sind häufiger als die entgegengesetzten. Auch hier einige Belege. Ad Polyc. c. 2. liest A: *Ὡς κυβερνῆται ἀνέμους*; S dagegen hat statt *ἀνέμους* ܐܠܦܐ „ein Schiff". Allein abgesehen davon, daß auch B und lat. A, sowie die

armen. Uebersetzung (*Petermann* p. 265) *ἀνέμους* gelesen hat, wird durch die Lesart bei S „ein Schiff" das ganze Bild unklar. Wir müssen daher die Lesart bei A für die richtige halten, wie denn auch Bunsen und Cureton *ἀνέμους* in den Text setzen. — C. 3 hat A (mit welchem B und lat. A übereinstimmen) die richtigere Lesart, *Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι*; S dagegen übersetzt „die welche etwas zu sein scheinen", hat also wohl *οἱ δοκοῦντές τι εἶναι* gelesen (cfr. Gal. 6, 3 nach der Peschito). — In demselben Cap. schiebt S im letzten Satze zu *κατὰ πάντα τρόπον* noch *πάντα* ein, was auch B und lat. A nicht lesen. Die Lesart ohne *πάντα* ist die ungewöhnlichere, da *ὑπομένειν* gewöhnlich (aber nicht immer) ein Object bei sich hat, und deshalb vorzuziehen. — Cap. 5. liest A: *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός*; dagegen las S offenbar *εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου*, womit diesesmal auch B und lat. A übereinstimmen (in honorem carnis domini). Es fragt sich, welche von beiden die richtige Lesart sei. Bunsen meint, keine von beiden, sondern die ursprüngliche Lesart sei gewesen: *εἴ τις δ. μ. ἐν ἁγ. τῆς σαρκὸς εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου*. Allein die Gründe für diese Conjectur sind durchaus ungenügend. Daß *ἁγνεία* allein stehen könne und allein stehend gebraucht werde von dem ehelosen Leben, beweisen die Stellen, welche Bunsen selbst anführt, genugsam. Auch leistet die Conjectur nicht, was sie leisten sollte, nämlich erklären, wie jene beiden andern Lesarten entstanden seien. War die Lesart Bunsen's wirklich die ursprüngliche, so ist nicht zu begreifen, wie aus dieser leichten und klaren Lesart zwei schwerere entstehen konnten. Baur (Streitschr. S. 19) meint: man müsse zwischen beiden Lesarten schwanken, da sie beide einen ganz natürlichen und passenden Sinn geben. Allein die Lesart bei A (die ihren Sinn findet durch Vergleichung von Stellen wie 1. Cor. 6, 13: *τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι*) ist jedenfalls die schwierigere. Wie aus dieser die Lesart bei S, B und lat. A werden konnte, erklärt sich leicht. Da man nämlich die Stelle nicht recht verstand, lag es nahe an das Abendmahl, an die *σὰρξ κυρίου* zu denken und diesen Gedanken in den Text zu bringen. Dagegen möchte sich die Lesart bei A schwerlich aus der andern erklären lassen, und so müssen wir auch hier jener den Vorzug geben. — Ebenso müssen wir Baur Recht geben, wenn er in demselben Satze die Lesart bei A *πλέον τοῦ ἐπισκόπου* der bei S und B *πλὴν τ. ἐ.* vorzieht (l. c. p. 16 ff). — In der Ueberschrift des Briefes an die Epheser finden wir einige Varianten, die jedoch mehr auf Fehler in der syr. Hand-

schrift als auf ursprüngliche Textverschiedenheiten zu deuten scheinen. Zunächst übersetzt S die Worte ἐν πληρώματι „in der Fülle" (sc. des Vaters) durch ܡܫܡܠܝܐ „vollkommen", als ob er πεπληρωμένη gelesen, wenn es nicht blos falsche Uebersetzung ist, indem S nämlich die Worte ἐν πληρώματι statt auf Gott auf die Gemeinde bezog. Weiterhin übersetzt er ἡνωμένην wiederum durch ܡܫܡܠܝܐ. Cureton meint, er habe ἠνυσμένην gelesen, wo dann kein Zweifel über die ächte Lesart obwalten kann. Allein hier erklärt sich die Lesart ܡܫ wohl besser durch ein Versehen des Abschreibers, der das kurz vorhergehende Wort wiederholte. Auch die Verschiedenheit in den folgenden Worten, wo S ἐν πάθει ἀληθινῷ übersetzt durch ܕܫܪܪܐ ܒܚܫܒܐ „im Vorsatze der Wahrheit", erklärt sich leichter durch Annahme eines Schreibfehlers (statt ܒܚܫܒܐ ist zu lesen ܒܚܫܐ) als einer ursprünglichen Textverschiedenheit. — Cap. 1. lesen wir bei A: ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε. Es scheint mir zunächst das Richtigste, ἀναζωπυρήσαντες intransitiv zu fassen „wiederauflebend". Baur verbindet es mit τὸ συγγενικὸν ἔργον, was immer schwierig ist. Dagegen kommt ἀναζωπυρέω wirklich intransitiv vor auch im classischen Griechisch. Cfr. Plut. Timol. 24; Äth. VII. 297a edd. Casaubonus. So fasst es auch der Syrer, der es noch durch die Copula ο von dem folgenden Worte scheidet; nicht minder ein Auszug aus Severus bei Cureton p. 28 und lat. A. Ferner verbindet auch S wie A ἐν αἵματι mit θεοῦ; ebenso lat. A, der erklärend Christi Dei schreibt, und die armen. Uebersetzung bei *Petermann* p. 6. Τὸ συγγενικὸν ἔργον (Object zu ἀπηρτίσατε) ist dann das brüderliche d. h. an einem Bruder (eben Ignatius) vollbrachte Werk. So übersetzt auch der Syrer ܥܒܕܐ ܐܚܝܢܘܬܟܘܢ. Somit ist für Bunsens Conjecturen, die übrigens auch dem Satze seine ganze Originalität und Schönheit nehmen, nirgends eine Berechtigung; die einzige Textverschiedenheit ist die, daß A τελείως liest, S dagegen, der ܥܓܠ übersetzt, ταχέως gelesen zu haben scheint, während *Severus* ebenfalls τελείως hat. Die letztere bei weitem am besten bezeugte Lesart ist ohne Frage die richtige. Die Lesart ταχέως entstand wohl daraus, daß man, wie auch Bunsen thut, Anstoß nahm an der Verbindung τελείως ἀπηρτίσατε, wo τελείως überflüssig scheint, aber keineswegs unmöglich ist. — Im folgenden Satze hat A: Ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ etc.; S dagegen liest statt ἀπὸ Συρίας ܡܢ ܣܘܥܪܢܐ „ab actionibus", dem ein anderes syr. Mscr. noch hinzufügt „from visiting". Cureton im Corpus Ignatianum hält diese

Lesart für die richtige. Er meint, A habe daran Anstoß genommen, daß Ignatius dann ja auch die Briefe nicht habe schreiben können, und deshalb dafür ἀπὸ Συρίας gesetzt. Allein wie hätte A darauf kommen sollen, gerade ἀπὸ Συρίας zu setzen, was doch mit dem ursprünglichen Texte, den wir uns in diesem Falle hier zu denken hätten, nicht im mindesten Aehnlichkeit haben konnte? Dagegen läßt sich wohl erklären, wie das Wort ܡܫܪܝܐ in den syr. Text kam. Es ist einfach Schreibfehler für ܡܢ ܣܘܪܝܐ ἀπὸ Συρίας, wie es Cureton auch in seiner ersten Ausgabe p. 88 ansieht. Also auch hier ist die Lesart bei A vorzuziehen. — Am Schluß des 1. Cap. des Briefes an die Römer hat A: „ἐάνπερ ὑμεῖς φείσησθέ μου"; S dagegen mit B und lat. A schieben ein μὴ ein. Beide Lesarten geben einen guten Sinn. Lesen wir μὴ, so sagt Ignatius: „Es ist mir schwer zu Gott zu kommen, wenn ihr meiner nicht schont d. h. wenn ihr nicht schonend mit mir verfahrt, keine Rücksicht auf meinen Entschluß nehmt." Einen ganz guten Sinn gibt aber auch der Satz ohne μὴ, und einen noch einfacheren: „Es ist mir schwer zu Gott zu kommen, wenn ihr mich schont d. h. wenn ihr in eurer Liebe dahin wirket, daß ich verschont bleibe, nicht getödtet werde". Auf den ersten Blick freilich hat die Lesart ohne μὴ etwas Anstößiges und Schwieriges; aber eben deßhalb ist sie auch der bei S vorzuziehen.

Dieses mag genügen darzuthun, wie an den Stellen, wo sich eine wirkliche Textverschiedenheit zeigt, keineswegs immer der Text von S vorzuziehen ist, sondern oft und öfter der von A.

Unsere eigentliche Hauptfrage ist freilich durch dieses Resultat nur insofern gefördert, als wir dadurch sehen, daß unsere Recens. A was die verschiedenen Lesarten betrifft einen ebenso ursprünglichen, ja ursprünglicheren Charakter trägt, als die syrische Uebersetzung. Näher kommen wir der Beantwortung schon durch die nun folgende Untersuchung: Wie behandelte S seinen Text, wie übersetzte er? Cureton behauptet, die Uebersetzung sei eine sehr genaue und wörtliche. Allein diese Behauptung bedarf doch sehr der Einschränkung [8]).

[8]) Schon Dr. *Lee* (Letter to the editor of the British Magazine XXXI. p. 280) schränkt sie ein, wenn er sagt: „Mr. Cureton generally speaks of this translation as being very close and literal. Close and literal it certainly is, but not so much so as to deserve the character of very close and literal. From all I have been able, to discover in it, I think it must be of a piece in this respect with the Peshito translation of the New Testament giving as nearly as necessary both

Es ist wahr, wir finden manche Partien in den Briefen, wo genau und wörtlich übersetzt ist, besonders im Brief an die Römer; ja einige Stellen, wo S ängstlich genau übersetzt (so die oben besprochene Stelle ad Polyc. 1, so das *ἀντίψυχον*, was S übersetzt: ܐܗܘܐ ܚܠܦ ܢܦܫܟ ich werde sein anstatt (*ἀντὶ*) deiner Seele). Allein die Uebersetzung weicht doch zu oft und zu sehr vom Urtexte ab, um durchgehends eine wörtliche genannt werden zu können. Zunächst finden wir einige Stellen, wo S aus Mangel an Sprachkenntniß ungenau übersetzte, wo er das Griechische nicht verstand und nur aus dem Zusammenhange rieth. Hieher gehören die beiden Stellen, an denen *περίψημα* vorkommt, was S beide Male nicht verstand. So ad Eph. 8, wo A hat: *Περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας* etc. S übersetzt aber: Gaudeo in vobis et supplico pro vobis. Wie er dazu kommt *ἁγνίζομαι* mit ܡܨܠܝܢܐ zu übersetzen, ist leicht zu sehen. Er dachte an Opfer und kam so auf dieses Verbum, mit welchem die syr. Kirchenschriftsteller das Lesen oder Sprechen der Liturgie bezeichnen (vgl. Act. 13, 1. wo *λειτουργούντων* damit übersetzt wird). Daß er aber *περίψημα* durch ܚܕܐ ܐܢܐ „gaudeo" übersetzt, erklärt sich nur daraus, daß er in Verlegenheit über den Sinn aus dem Zusammenhange rieth. Ignatius sagt vorher: „Wenn kein Streit unter euch ist, so lebt ihr dem Willen Gottes gemäß"; und so konnte S auf den Gedanken kommen, ihn nun seine Freude über dieses gottgefällige Leben der Gemeinde zu Ephesus aussprechen zu lassen. Ebenso räth er Cap. 18. aus dem Zusammenhange, indem er die Worte *Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ* wiedergibt: „Mein Geist beugt sich vor dem Kreuze". Auffallend bleibt es freilich, daß ihm das Wort so unbekannt war, da es doch 1 Kor. vorkommt, wo die Peschito es durch ܟܘܦܪܐ gibt, sodaß es ihm auch an einem Worte dafür nicht fehlen konnte. — Ebenso scheint S ad Rom. 5 einen Satz durchaus nicht verstanden zu haben. A liest so: *Συγγνώμην μοι ἔχετε· τί μοι συμφέρει, ἐγὼ γινώσκω.* Der Sinn ist leicht. Ignatius kommt zurück auf das, was er seinen Lesern schon vorher gesagt hat, daß er selbst am besten wissen müsse, was ihm nütze. „Verzeiht mir", sagt er, „was mir nützt, weiß ich". Es nützt mir eben mein Leiden, denn jetzt im Leiden fange ich an ein Jünger zu sein. Den Anfang des Satzes hat S augenscheinlich nicht verstanden. Er übersetzt ܠܘ ܠܟ ܡܢܝ ܠܚܣ?

---

the words and order of these in the original, and this in language as nearly approximating to that of the Peshito as well could be".

Diese Worte können keinen andern Sinn haben als den, den auch Cureton annimmt: „Lasset mich selbst wissen, was mir nützt.“ Offenbar hat S den Sinn des Satzes und zwar richtig errathen. Die Worte *ἐγὼ γινώσκω* fielen dann nicht etwa, wie Bunsen meint, durch ein Versehen aus, sondern wurden absichtlich nicht ausgedrückt, weil sie bei einer solchen Uebersetzung unnöthig, genauer dem Sinne nach schon übersetzt waren. Eine ganz ähnliche Stelle findet sich in dem von S an den Römerbrief angehängten 5. Cap. des Briefes ad Trall., wo S die Worte *καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι* ganz so übersetzt. Hatten wir hier ein Beispiel, wo S glücklich gerathen, so bietet Rom. 9 ein Beispiel dar, wo es ihm nicht so glückte, wo er vielmehr zu einer ganz falschen Uebersetzung kommt. Wir meinen den Schlußsatz, der bei A lautet: „*Ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ ὡς παροδεύοντα. Καὶ γὰρ αἱ μὴ προςήκουσαί μοι τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ σάρκα κατὰ πόλιν με προῆγον.*“ Die zweite Hälfte des Satzes mit *γὰρ* soll das *οὐχ ὡς παροδεύοντα* begründen. Ignatius will sagen: Sie nahmen mich auf nicht als einen der durchreiset, so daß mich nur die aufgenommen hätten, durch deren Ort ich gerade reisen musste, denn auch die welche nicht auf meinem Wege lagen, gaben mir von Stadt zu Stadt das Geleite. Sie schickten nämlich Gesandte um den Ignatius zu begrüßen. S hat nun zunächst das *οὐχ ὡς παροδεύοντα* nicht verstanden und hilft sich damit, daß er es ausläßt. Aber auch den letzten Theil des Satzes verstand er nicht, er rieth daher aus dem Zusammenhange, aber so unglücklich, daß er gerade das Gegentheil von dem sagt, was im griech. Texte steht. Er übersetzt nämlich: „Denn auch die welche nahe waren dem Wege im Fleische, kamen mir in jeder Stadt entgegen“.

Doch wir müssen jetzt eine Eigenthümlichkeit der syr. Uebersetzung hervorheben, die für unsere Frage schon von größerem Belang ist: nämlich, daß S bei schwierigen Stellen gern erleichtert, sei es durch ungenaue Uebersetzung, sei es durch Aenderung von Worten und Constructionen oder durch Umschreibungen, ja, seinem sonstigen Charakter der Kürze zuwider, selbst durch Hinzufügen einzelner Worte. Zunächst mögen einige Beispiele der letztern Art hier ihren Platz finden. Ad Polyc. 2 fügt S dem ersten Satze *Καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς* das Wort ܒܠܚܘܕ „allein“ an, wodurch allerdings der Sinn klarer wird. — In demselben Cap. fügt er in dem Satze: *Φρόνιμος γίνου ὡςεὶ ὄφις ἐν ἅπασιν καὶ ἀκέραιος ὡςεὶ περιστερά* nach *ἀκέραιος* ein

ܒܗܠܝܢ ܕܡܣܬܢܩܢ „in den Dingen, welche erfordert werden“, Worte die offenbar dem *ἅπασιν* in der ersten Hälfte des Satzes entsprechen, und diesen gleichmäßiger und klarer machen sollen. Aehnlich schiebt er Cap. 4 in dem Satze *Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ τι πρᾶσσε* in der zweiten Hälfte wieder *γνώμης* ein, um den Satzbau regelmäßiger zu machen. — Ferner ad Rom. 2. setzt er im letzten Satze zu den Worten *ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω* noch hinzu „in vita“, um damit dem Leser einen Wink zu geben, an das Leben nach dem Tode zu denken, wie er ganz ähnlich cap. 4. den Worten *καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ* noch hinzufügt ܡܢ ܒܝܬ ܡܝ̈ܬܐ „vom Hause der Todten“. Cap. 4. finden wir übrigens noch 2 solcher erleichternden Zusätze. Gleich im ersten Satze nämlich macht S den Satz *ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε* durch ein hinzugefügtes *με* bestimmter, genauer; und nachher fügt er dem unbestimmten *θυσία* noch *θεοῦ* bei. — Nur noch ein Beispiel der Art aus dem Schluß des Römerbriefes, den S aus dem Briefe an die Trallenser bei A entlehnt. Cap. 4. mahnt sich Ignatius selbst zur Bescheidenheit: „Ich lege mir selbst, sagt er, ein Maß an, daß ich nicht im Rühmen zu Grunde gehe. Denn ich muß mich fürchten und nicht auf die achten, welche mich aufblähen. *Οἱ γὰρ λέγοντές μοι μαστιγοῦσίν με.* Der Satz ist unvollständig, denn mit Hefele *λέγειν* hier als „loben“ zu fassen ist geradezu unmöglich. Ignatius läßt uns vielmehr aus Bescheidenheit hinzudenken, was sie sagen. Mit Recht sagt schon *Smith* in seinen Scholien zu unsrer Stelle: „Hic vir sanctissimus verba hujusmodi „*μάρτυς ἔσῃ*“, quae coram apud ipsum Tralliani aliique de futuri, quod instabat, martyrii gloria disserentes protulere, reticet, ne jactare et plus aequo efferri videatur“. Dieser Unvollständigkeit und auf den ersten Blick Unverständlichkeit des Satzes sucht sowohl B als S abzuhelfen: B dadurch, daß er statt *λέγοντες ἐπαινοῦντες* setzt; S dadurch, daß er hinzufügt ܐܝܟ ܗܠܝܢ wie dieses, solches wie dieses d. h Lobendes, womit er auf den vorigen Satz zurückweisen will.

Aber nicht bloß durch Zusätze, auch durch ungenaue Uebersetzung sucht S schwierige Stellen zu erleichtern. So ad Polyc. 2. Es sei uns erlaubt diese sehr schwierige Stelle etwas genauer durchzugehen. In der Recens. A lautet sie so: *Διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς· τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς. Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερ-*

νῆται ἀνέμους, καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν. Was zunächst den Zusammenhang der Stelle anbetrifft, so ist es dieser: Ignatius will dem Polykarp Winke geben über die Behandlung der verschiedenen Gemeindeglieder, zunächst der sittlich Kranken. „Wenn du nur wohlerzogene Jünger liebst," sagt er ihm, „so hast du keinen Lohn davon; bringe vielmehr die Kranken mit Sanftmuth zur Unterwerfung". Aber nicht alle Kranken werden auf dieselbe Weise behandelt, wie nicht jede Wunde mit demselben Pflaster geheilt wird. Besonders ist es die Sanftmuth zu der Ignatius den Polykarp ermahnt. „Hitzige Anfälle," sagt er, „lindere mit besänftigenden Umschlägen". Dann fährt er fort: „Sei klug wie die Schlange in allen Dingen und ohne Falsch wie die Taube. Deßwegen bist du fleischlich und geistig u. s. w." Der ganze Satz ist eigentlich nur eine Ausführung eines Satzes des vorigen Cap., wo Ignatius dem Polykarp sagt: „Verwalte dein Amt mit aller leiblichen und geistigen Sorgfalt". Ignatius geht aus von der Zweitheilung des menschlichen Wesens. Wie dieses zwei Seiten hat, eine leibliche und eine geistige: so ist auch alle Arbeit, alle Sorge für die Gemeinde eine zweifache, eine mehr auf das Leibliche sich beziehende, eine die mehr das Geistige im Auge hat. Zu solcher Amtsvollziehung gehört nun auch eine doppelte Reihe von Mitteln: eine das Leibliche, die natürlichen Gaben des Menschen, irdische Klugheit, Beredtsamkeit u. s. w., die andere das Geistige, christliche Erkenntniß u. s. w. umfassend. Beide müssen mit einander verbunden angewendet werden, um der ganzen Aufgabe zu genügen. Dieser Gegensatz zwischen Sarkischem und Pneumatischem ist es, der durch unsere ganze Stelle hindurchgeht. Schon in dem Satze „Sei klug wie die Schlange in allen Dingen und ohne Falsch wie die Taube" tritt dieser Gegensatz zu Tage: denn die Schlangenklugheit ist eben nichts als die Gesammtheit aller irdischen Gaben, die zum Zwecke des Reiches Gottes verwendet werden sollen; die Taubeneinfalt dagegen umfasst das Pneumatische. Mit den Worten *Διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικός* weisst nun Ignatius diesen Gegensatz als in der Menschennatur begründet nach; und wenn er dann fortfährt *ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς· τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ,* so ist es auf den ersten Blick klar, daß derselbe Gegensatz auch in den Worten *φαινόμενα* und *ἀόρατα* liegen muß. Damit ist schon die Erklärung abgewiesen, die *τὰ φαινόμενα* verstehen will von den offenbaren, dem Polykarp bekannten Vergehen in der Gemeinde; wo denn, wenn irgend ein Gegensatz gewahrt werden

soll, ἀόρατα nichts heissen kann als die ihm unbekannten Vergehen, was geradezu unmöglich ist. Τὰ φαινόμενα sind gewöhnlich im Gegensatze von πνευματικά, oder gleichbedeutend mit ὁρατά im Gegensatze von ἀόρατα, die irdischen in die Augen fallenden Dinge (cfr. *Suidas* ad h. v.) „res externae“. Man vergleiche z. B. *Macarius* Hom. XX. 1. 1., wo ἐν τοῖς φαινομένοις offenbar heisst in rebus externis; ebenso Hom. XXVI., wo ἐν τοῖς φαινομένοις τὰ γράμματα ἀτέλεστα εἰσιν offenbar heisst: „In den Dingen dieser Welt ist die Wissenschaft unvollkommen“, also die Wissenschaft dieser Welt, die irdische Wissenschaft. Wenn nun Ignatius sagt τὰ φαινόμενά σου, so kann das nichts heissen als deine irdischen, äusseren Gaben, die Schlangenklugheit, wovon Ignatius vorher gesprochen, Redegabe u. dgl. Ist diese Auslegung von τὰ φαινόμενα die richtige, so kann aber τὰ φαιν. nicht Objects-Accusativ von κολακεύῃς sein, was keinen Sinn gäbe; die φαινόμενα müssen vielmehr die Mittel des κολακεύειν sein. Wir sollten dann freilich den Dativ erwarten; aber wie oft in ähnlichen Sätzen steht hier der Accusativ statt des Dativs, z. B. *Plat.* Rep. 2. p. 363: „Ταῦτα καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσι δικαιοσύνην“. cfr. *Matthiae* §. 421. a. Der Sinn der ganzen Stelle wäre also etwa dieser: Du bestehst aus Leib und Geist und hast damit auch eine doppelte Reihe von Gaben empfangen, die du beide in deinem Amte anwenden musst, damit du es ausübst mit leiblicher und geistiger Sorgfalt. Die irdischen Gaben die du hast wende nun an, um besänftigend auf deine kranken Gemeindeglieder einzuwirken; was aber die unsichtbaren Dinge betrifft, so bitte, daß sie dir geoffenbart werden, und daß du an keiner leiblichen und geistigen Gabe Mangel leidest, sondern an Allem Ueberfluß habest. Es schliesst dieser Satz auf diese Art eine Charakteristik des Polykarp nach zwei Seiten hin in sich. Einmal sehen wir, daß es dem Polykarp nicht an äussern Gaben fehlte, daß er dagegen, was die Erkenntniß des Unsichtbaren, Göttlichen anbetrifft, noch etwas schwach war. Daß Polykarp in christlicher Erkenntniß noch schwach war, ergibt sich leicht aus mehren Stellen unseres Briefes, besonders aus Cap. 1, wo Ignatius den Polykarp ermahnt: Αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις. Daß es ihm aber nicht an äusseren Gaben, besonders an Redegabe fehlte, zeigt eine Stelle, die wol bis jetzt von Allen falsch aufgefasst ist, Cap. 5 init.: „Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε, μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποιοῦ.“ Κακοτεχνία hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu fassen, wornach es jedes mit besonderer Kunst verübte Verbrechen bezeichnet, ist

geradezu unmöglich. Weder passt eine solche Ermahnung zu dem Charakter des Polykarp, noch fügt sie sich irgendwie in den Zusammenhang der Stelle ein. Es ist noch immer derselbe Zusammenhang wie früher. Ignatius ertheilt dem Polykarp Rathschläge über die Behandlung der Gemeindeglieder, und zwar jetzt der Wittwen, Sclaven u.s.w. Von solcher Behandlung muß auch unser Satz etwas enthalten. Daß mit der übrigens auch willkürlichen Conjectur Bunsens *κακοτέχνους* Nichts gewonnen ist, hat Baur gezeigt. *Κακοτεχνία* aber ist auch terminus technicus für „falsche Redekünste". Man vergleiche *Stephanus* Thes. ad h. v., welcher sagt, es bezeichne affectatum atque intempestivum artis et concinnitatis studium, quale se v. c. exserit in simulandis antithesibus similibusque figuris, wozu er mehre Belegstellen anführt. Der Sinn der Stelle ist dann dieser: „Die falschen Redekünste fliehe, vielmehr rede von solchen Dingen". Das *περὶ τούτων* fasst man dann einfach als hinweisend auf das Folgende, wo nun Ignatius dem Polykarp angibt, wie er im Gegentheile reden soll. „Meinen Schwestern", fährt er fort, „rede zu, daß sie den Herrn lieben und sich an ihren Ehegatten genügen lassen nach Leib und Seele. Meinen Brüdern verkündige, daß sie ihre Gattinnen lieben" u. s. w. Wir gewinnen hier einen neuen Beitrag zur Charakteristik des Polykarp. Dieser war, als Ignatius den Brief an ihn schrieb, mag man nun das Todesjahr des Ignatius bestimmen wie man will, immer noch ziemlich jung. Gewiß war er ein sehr talentvoller Mann, worauf schon das hinweist, daß er, noch so jung, bereits Bischof in einer so bedeutenden Stadt wie Smyrna wurde. Er scheint nach den betrachteten Stellen besonders auch eine große Redegabe gehabt zu haben, womit andere Erzählungen bei Irenäus gut zusammenstimmen. Allein es scheint als habe er diese äussern Gaben, besonders sein Redetalent, etwas zu sehr in den Vordergrund treten lassen, was bei seiner Jugend nichts Auffallendes hat, während ihm bei allen Talenten noch die rechte Gediegenheit der christlichen Erkenntniß abging. Daher die Ermahnungen des Ignatius: „Bitte um höhere Einsicht"; daher die Anweisung zum rechten Gebrauch des Talentes, das Ignatius nicht an sich zurückweist, dem er aber seine rechte Stelle anweist.

Fassen wir so den schwierigen Satz Cap. 2, so können die folgenden Worte *Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε* etc. keine Schwierigkeit haben. Ignatius macht auf die Nothwendigkeit des eben beschriebenen Handelns aufmerksam. Wenn das Ziel erreicht werden soll, das *θεοῦ ἐπιτυχεῖν* das „Gott erlangen", so bedarf es solcher Leute. „Die Zeit",

sagt er, „verlangt Dich, wie Steuerleute Fahrwind, wie der im Sturm Fahrende den Hafen, damit man Gottes theilhaftig werde". — Kehren wir jetzt zum syrischen Uebersetzer zurück. Schon das Gleichniß in dem Satze „Hitzige Anfälle stille mit erweichenden Umschlägen" scheint ihm anstößig gewesen zu sein; deßhalb hebt er das ganze Gleichniß lieber auf und setzt statt desselben die Sache selbst, die dadurch bezeichnet werden soll; ein Verfahren, von dem wir weiter unten noch einige Beispiele kennen lernen werden. Er übersetzt nämlich: ܠܦܘܪܫܐ ܒܡܟܝܟܘܬܐ ܫܠܝ ܡܫܝܢ. Was er mit dem Worte ܦܘܪܫܐ bezeichnen will, ist nicht klar. Petermann (p. 263) meint, es sei vielleicht ܦܘܪܓܐ irritationes oder ܦܘܪܓܝܐ incitationes zu lesen. Allein die Worte sind doch zu sehr verschieden. Auch die Vermuthung Curetons, er habe *παράξυσμα* gelesen, ist wohl nicht richtig, da dieses durchaus keinen Sinn gäbe. Man könnte denken, er wolle durch ܦܘܪܫܐ abscissio „Schnittwunde" bezeichnen und so das Bild nur anders wenden; allein da er offenbar den andern Theil des Bildes wegschafft, indem er *ἐμβροχαῖς* durch ܒܡܟܝܟܘܬܐ „mit Sanftmuth" übersetzt, so scheint mir ܦܘܪܫܐ besser von einer Trennung in der Gemeinde verstanden zu werden. Der Uebersetzer hat dann das ganze Bild aufgehoben, was wie gesagt bei ihm nichts Ungewöhnliches ist, und dafür die Sache selbst gesetzt, die, wie er meinte, damit bezeichnet werden sollte. „Eine Trennung, einen Riß in der Gemeinde stille mit Sanftmuth". Ebenso scheint er Anstoß genommen zu haben an dem Satze *Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε* [9]). Er hilft dem dadurch ab, daß er das *σε* wegläßt und die letzten Worte *εἰς τὸ* etc. gleich mit *ἀπαιτεῖ* verbindet. Der Satz gestaltet sich bei ihm nun so: „Die Zeit fordert, wie der Steuermann (Sing., während A Plur. hat) ein Schiff, wie der, welcher im Sturme steht, den Hafen, daß du Gottes würdig werdest" [10]). Damit ist aber der originelle Gedanke ganz verwischt, ja nicht einmal irgend ein passender Gedanke an dessen Stelle getreten; denn was soll das heissen: „Die Zeit fordert, daß du Gottes würdig werdest"?

Nur noch einige Beispiele solcher Erleichterungen durch Verän-

[9]) Auch Bunsen nimmt Anstoß daran und sucht dadurch zu helfen, daß er *εὔχεσθαι* anfügt.

[10]) Die letzten Worte können nicht auffallen; den so oft vorkommenden Ausdruck *θεοῦ ἐπιτυχεῖν* übersetzt S immer durch ܫܘܐ oder ܐܫܬܘܐ ܠܐܠܗܐ „Gottes würdig werden". Er hat hier nur zugleich die unbestimmte Form des Satzes aufgehoben und die Worte direct auf Polykarp bezogen.

derung von Worten durch Constructionen mögen hier Platz finden. Ad Polyc. Cap. 5. heisst es gleich nach der oben betrachteten Stelle: „Meinen Schwestern sage, daß sie den Herrn lieben und sich an ihren Ehegatten genügen lassen nach Leib und Seele". Unserm Uebersetzer fällt es auf, daß Polykarp die verheiratheten Frauen ermahnen soll „Gott zu lieben", während er vielmehr eine Ermahnung zur Gattenliebe erwartet. In diesem Sinne sucht er nachzuhelfen und zwar damit, daß er übersetzt: „Meinen Schwestern sage, daß sie im Herrn lieben"; wo dann freilich nichts Andres hinzugedacht werden kann als „ihre Ehegatten". -- Auch den Anfang des Römerbriefes sucht S durch Auslassungen und Aenderungen zu erleichtern. Nach A beginnt Ignatius so: *Ἐπεὶ εὐξάμενος θεῷ, ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα πρόσωπα, ὡς καὶ πλέον ᾐτούμην λαβεῖν* etc. Es entsteht hier auf den ersten Blick der Schein als sei Ignatius schon einmal in Rom gewesen; ein Schein, der jedoch bei näherem Ansehen leicht verschwindet. Man kann nämlich gar wohl übersetzen: „Da ich flehend zu Gott erlangte, daß ich euer gotteswürdiges Antlitz sehen sollte"; ja die folgenden Worte „*ὡς καὶ πλέον ᾐτούμην λαβεῖν*" verlangen eine solche Uebersetzung. Diese lassen sich nicht mit Hefele übersetzen: „Et plus, quam petebam, acciperem"; denn nach *πλέον* fällt *ἢ* wohl aus, aber nur wenn ein Zahlwort folgt. cf. *Matthiae* §. 455. Anm. 4. Auch die Uebersetzung Bunsens: „wie ich auch noch Mehr als jenes Sehen mir erbeten hatte, zu empfangen" will nicht passen. Die Worte sind vielmehr so zu verstehen: „wie ich denn noch Mehr bat, es zu empfangen". Ignatius will sagen: Nachdem ich einmal die Versicherung empfangen, daß ich die römische Gemeinde sehen sollte, bat ich noch Mehr, daß dieses wirklich in Erfüllung gehen möchte, daß ich wirklich empfangen möchte, was mir verheissen war. Der syrische Uebersetzer hat aber ohne Zweifel vermeint, es folge aus unserm Satze, daß Ignatius schon einmal in Rom gewesen; und da er wusste, daß dieses nicht der Fall war, dachte er darauf, diesen Anstoß wegzuschaffen. Er lässt deshalb das *ἐπεὶ* weg, macht aus *εὐξάμενος* das temp. fin. und stößt die schwierigen Worte *ὡς καὶ πλέον ᾐτούμην λαβεῖν* ganz aus. Der Satz gestaltet sich bei ihm nun so: „Seit lange (es scheint als habe S die Worte [illegible] aus eignen Mitteln hinzugefügt, damit der Satz doch nicht zu kahl würde) habe ich Gott gebeten, daß ich würdig werden möchte (wie oben, Uebersetzung von *ἐπιτυχεῖν*) euer Antlitz zu sehen, die ihr Gottes würdig seid; nun aber, da ich gebunden bin in Christo Jesu, hoffe ich mit euch zusammenzukommen und euch zu

grüßen". So kann denn allerdings Niemand mehr auf den Gedanken kommen, Ignatius sei schon einmal in Rom gewesen, und der vermeintliche Anstoß ist glücklich beseitigt.

Zu dem Streben des Syrers seinen Text möglichst zu erleichtern gehört auch die Eigenthümlichkeit, daß er gern Gleichnisse, besonders schwierige und auffallende wegschafft und statt deren die Sache selbst, die damit bezeichnet werden soll, setzt. Wir sahen schon oben ein Beispiel der Art und wollen jetzt noch einige zufügen. Ad Polyc. gibt Ignatius dem Polykarp Rathschläge über sein Verhalten zu den Irrlehrern: „Laß dich nicht erschrecken", sagt er, „wenn solche die deines Vertrauens würdig scheinen, falsch lehren. Steh fest wie ein Ambos, auf den man schlägt. Es kommt einem großen Ringer zu, Streiche zu empfangen und den Sieg davon zu tragen". Ignatius gebraucht zwei Gleichnisse auf einmal. Mit dem ersten will er offenbar mehr das positive Verhalten den Irrlehrern gegenüber schildern. Wie ein Ambos ruhig die Streiche hinnimmt, die der Schmidt auf ihn führt, ohne davon erschüttert und wankend zu werden: so nimm du geduldig die Angriffe der Irrlehrer hin, ohne dich davon wankend machen zu lassen. Im zweiten Gleichnisse will nun Ignatius im Gegentheil mehr das active Verhalten den Irrlehrern gegenüber schildern. Wie ein Kämpfer nicht alle Streiche vermeiden kann; wie sich aber eben darin der große Kämpfer zeigt, daß er diese Streiche hinnimmt und doch siegt: so auch du im Kampfe mit den Irrlehrern, nimm ihre Angriffe hin und siege. Allein die zwei Gleichnisse scheinen S doch sehr anstößig gewesen zu sein. Er läßt deshalb das erste weg und zieht es gleich mit dem folgenden zusammen: „Steh' fest in der Wahrheit (auch ein Zusatz, mit welchem S dem Verständnisse seiner Leser zu Hülfe kommen will), wie ein Kämpfer, welcher geschlagen wird; denn es gehört zu einem großen Kämpfer, daß er geschlagen wird und siegt". — Auch Cap. 6., wo Ignatius das Gleichniß von einem Krieger weiter durchführt, sucht S zu erleichtern; was hier freilich mit der Schwierigkeit zusammenhängt, die Kunstausdrücke aus dem römischen Kriegswesen zu übersetzen. Statt *δεπόσιτα* setzt er das allgemeinere Wort ܣܝ̈ܡܬܐ „Schätze"; statt *ἄκκεπτα* geradezu ܡܘܗܒܬܐ ܕܐܠܗܐ „die Gabe Gottes".

Das **Resultat** unserer **bisherigen** Untersuchung läßt sich etwa so zusammenfassen: Der syrische Uebersetzer hatte, wie aus der Vergleichung der Stellen, welche er mit A gemeinschaftlich hat, erhellt, einen von unserer Recens. A nicht sehr abweichenden Text vor Augen; aber er behandelte diesen Text sehr willkürlich, hier und da ohne genü-

Digitized by Google

gende Kenntniß des Griechischen. Vor Allem sehen wir bei ihm das Streben, seinen Text möglichst zu erleichtern, Schwierigkeiten zu heben, Anstöße wegzuschaffen und so seinen Lesern einen möglichst klaren, verständlichen Text zu bieten. Freilich ist damit unsere eigentliche Frage, ist S ein Auszug aus dem ursprünglichen Texte A, oder umgekehrt A eine Bearbeitung des ursprünglichen Textes S? noch nicht beantwortet; allein wir haben doch für ihre Beantwortung schon ein Bedeutendes gewonnen. Einmal, daß wir erkannt haben, wie nicht, was Bunsen und Cureton uns glauben machen wollen, sich bei S ein Text findet, der in seiner Einfachheit und Ursprünglichkeit sich sogleich als den ächten verräth, sondern vielmehr der Text bei A dem ursprünglichen wenigstens bedeutend näher steht. Sodann, daß wir gesehen, wie sich bei S auch an den Stellen, die er mit A gemeinschaftlich hat, schon gewissermaßen eine Bearbeitung des Urtextes findet, zu dem Zwecke, ihn möglichst verständlich zu machen. Die Bedeutung dieser Resultate für unsere Hauptfrage ergibt sich von selbst.

Schreiten wir nun fort zu der, unsere Frage eigentlich entscheidenden, Betrachtung der Abschnitte in unsern Briefen, welche sich bei A allein finden; woran sich dann leicht die Betrachtung der einen Stelle, die bei S den Schluß des Römerbriefes bildet, bei A dagegen das 4. und 5. Cap. des Briefs an die Traller, anschliesst. Nicht ohne großen Schein führen Bunsen und Cureton für ihre Ansicht, daß bei S die Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegen, während A nur eine erweiternde Ueberarbeitung sei, an, daß die Stücke bei S ein vollkommen abgeschlossenes Ganze bilden, in dem man weder Fugen noch Lücken unterscheiden könne. Behaupten wir nun das Gegentheil, so müssen wir Zweierlei darthun: theils, daß die Stücke welche S auswählte, nicht ein zusammenhangendes Ganze bilden, und die oft künstlich verdeckten Fugen zwischen den einzelnen Stücken nachweisen; theils, daß die Stücke welche S ausließ, vielmehr zum Ganzen der Briefe gehören, nicht zwischengeschobenes Flickwerk sind, sondern vom Gedankenzusammenhange gefordert werden, sodaß eine Lücke entstände, wenn sie wegfielen. Zu Beidem machen wir uns anheischig. Aber wir müssen auch noch wenigstens den Versuch machen, der Arbeit des Syrers noch mehr auf den Grund zu kommen, zu erforschen, aus welchem Grunde, von welchen Gedanken geleitet er diese oder jene Stelle wegließ; und, wenn uns dieses auch nicht immer gelingen wird, so werden wir doch manche Stelle finden, wo wir, daß ich so sage, den Syrer arbeiten sehen können, wie er ausschied und das Beibehaltene

zu verknüpfen suchte, um wieder ein Ganzes herzustellen: und von diesen Stellen aus können wir dann wieder auf andere, wo die Motive nicht so klar vorliegen, zurückschliessen.

Wir werden zu diesem Zwecke die Briefe einzeln durchgehen müssen, und machen mit dem an Polykarp den Anfang. Doch herrscht über diesen Brief die größte Uebereinstimmung; und vom Schlusse desselben, wo eine bedeutende Differenz eintritt, hat schon Baur (S. 5 ff.) weitläufig gehandelt. Die Differenz ist diese, daß statt des 7. u. 8. Cap. der Recens. A bei S sich nur die beiden Sätze finden: „Der Christ hat nicht Macht über sich selbst, sondern ergibt sich Gott. Ich grüße den, der da gewürdigt werden soll, nach Syrien zu gehen an meiner Statt, wie ich dir befohlen habe." Zunächst ergibt sich leicht, daß der erste jener beiden Sätze ganz isolirt steht, losgerissen von dem Vorhergehenden und Nachfolgenden und dadurch geradezu unverständlich geworden ist. Ebenso macht der zweite Satz ganz den Eindruck eines dürftigen Auszuges aus Cap. 7. u. 8. der Recens. A (vgl. Baur a. a. O.). Wie steht es aber mit Cap. 7. u. 8. bei A? Nach Bunsen soll dieses nichts sein als „ein Schwall von zusammengestoppelten Worten und Redensarten, mit denen doch Nichts gesagt wird." Allein das kann man eben nur behaupten, wenn man von solchen Vorurtheilen für den Text des Syrers gegen A befangen ist, wie Bunsen; wovon nur das Eine als Beleg dienen mag, daß er die Worte des Ignatius *Τοῦτο τὸ ἔργον θεοῦ ἐστιν καὶ ὑμῶν* eine „unziemliche Zusammenstellung" nennt; während doch der Apostel Paulus selbst 1. Kor. 3, 9. alle Christen „Mitarbeiter Gottes" nennt. Nach dem was Baur über unsere Stelle gesagt hat, und nachdem wir oben solche Vorurtheile für S gegen A möglichst zu zerstören versucht haben, wird es nicht nöthig sein noch ins Einzelne einzugehen. Nur noch eine Bemerkung wollen wir hinzufügen. Bunsen nimmt Anstoß an den Worten *γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις* als gänzlich unverständlichen. *Ἔμπροσθεν* ist hier wohl einfach geographisch zu fassen. Wir können dabei entweder an die Sitte der Semiten denken, die Weltgegenden so zu bestimmen, daß sie sich nach Osten wandten, sodaß also *αἱ ἔμπροσθεν ἐκκλησίαι* die Gemeinden sind, welche östlich von Smyrna lagen, als Sardes, Philadelphia, Hierapolis, Tralles, Laodicea u. a.; oder wir können auch nach einem Sprachgebrauche der classischen Gräcität (*Herod.* 7, 126 *ἡ ἔμπροσθεν Εὐρώπη*) an die Gemeinden des vordern Theils von Kleinasien überhaupt denken. Das Erstere scheint einfacher, und wir hätten dann zugleich in

dem semitischen Ausdruck ein Zeugniß für die Originalität unserer Stelle.

Weit mehr Differenzen bietet der Brief an die Epheser; denn während er bei S etwa 50 Zeilen enthält, besteht er bei A aus 21 ganzen Capiteln. Der Styl des Briefs ist im Anfange sehr verwickelt. Ignatius setzt mehre Male an, ohne den Satz zu vollenden; es entsteht ein Anakoluth, und erst nachdem mehres Andre dazwischengeschoben ist, wird der Satz wiederaufgenommen. Hier musste es allerdings leicht werden, eben solche zwischengeschobene Sätze auszulassen, ohne den Zusammenhang bedeutend zu stören. Betrachten wir zunächst den Text bei A im Zusammenhange, noch ohne auf S Rücksicht zu nehmen. Ignatius beginnt Cap. 1. einen Satz mit ἐπεί, ohne ihn zu Ende zu bringen. „Da ich nun," sagt er, „eure Liebesfülle im Namen Gottes empfangen habe in der Person des Onesimus, der in unaussprechlicher Liebe euer Bischof ist". — Wir sollten nun etwa einen Schluß erwarten wie den, so habe ich es unternommen euch zu schreiben. Allein es drängt sich ihm, da er an den ihm so theuer gewordenen Mann denkt, zunächst der Gedanke auf, die Epheser zu ermahnen ihn doch auch so zu lieben. Dann entströmt ihm unwillkürlich im Namen der Epheser ein Dankgebet gegen Gott, der ihnen einen solchen Mann zum Bischof gegeben. Allein da seine Gedanken nun einmal bei dem Manne weilen, so ist es natürlich, daß auch die Begleiter desselben, die ihm durch ihre Liebesdienste werth geworden sind, ihm vor die Seele treten. So lässt er denn den Satz ganz unvollendet, und es folgen ziemlich lange Zwischengedanken über die Begleiter. Nachdem die Liebe hervorgehoben, die die an ihn gesandten Presbyter und Diakonen der Gemeinde ihm erwiesen, ist es zu natürlich, daß er eine Ermahnung anfügt, die Gemeinde möge solch' einem Bischof und solchen Presbytern doch in Demuth und Liebe gehorchen, daß sie alle Eins seien. Aber fast als sei es ihm auffallend, daß er so gleich seinen Brief mit Ermahnungen beginnt, und als wolle er sich selbst deßhalb entschuldigen, fährt er fort: „Nicht befehle ich euch, als ob ich Etwas wäre. Denn obwohl ich gebunden bin im Namen (d. h. im Namen Christi), so bin ich doch noch nicht vollkommen in Christo Jesu. Denn jetzt beginne ich ein Jünger zu sein und rede zu euch wie zu meinen Mitschülern; denn ich müsste von euch gestärkt werden mit Glauben, Ermahnung, Geduld, Langmuth. Aber da („Ἀλλ' ἐπεί" — Es wird mit dem ἐπεί offenbar der oben unvollendet gebliebene Satz wieder aufgenommen, der ja auch mit ἐπεί begann; durch das ἀλλ' wird aber

zugleich auch an den vorigen Satz angeknüpft) die Liebe mich nicht schweigen lässt in Bezug auf euch, so habe ich mir vorgenommen euch zu ermahnen, daß ihr mit dem Willen Gottes gehet.“ Bei einer solchen Construction der Sätze, wo ein einmal begonnener Satz liegen bleibt, um erst nachdem eine Reihe von Gedanken eingeschoben sind wiederaufgenommen zu werden, musste es, wie gesagt, dem Syrer leicht werden einen Auszug zu geben, ohne den Gedankenzusammenhang zu verlieren. Er lässt nämlich alle eingeschobenen Gedanken weg und fügt an den unvollendet gebliebenen Satz ἐπεὶ οὖν ꝛc. sogleich den Schlußsatz, der mit derselben Partikel beginnt, an. So scheint ein genauer Zusammenhang hergestellt und keine Fuge vorhanden zu sein. Allein ein Wörtchen, welches S nicht ausmärzte, wird dennoch zum Verräther, daß hier etwas fehlt: das Ἀλλά, mit dem der letzte Satz bei A beginnt. S hat es offenbar gelesen; er übersetzt Ἀλλ' ἐπεὶ mit ܡܛܠ Pl, und selbst Bunsen lässt es stehen. Allein worauf soll sich denn nun, wenn man nach S die vorigen Sätze weglässt, dieses ἀλλ' beziehen? es liegt ja gar kein Gegensatz vor. Daß das Wörtchen bei den Auslassungen die sich S erlaubt etwas Unbequemes hat, gesteht Bunsen stillschweigend zu, wenn er es in der deutschen Uebersetzung ganz übergeht. Dagegen welche Bedeutung gewinnt das ἀλλά in der Recens. A! Eigentlich, sagt Ignatius, sollte ich schweigen: denn nich als ob ich dadurch, daß ich für Christum leide, auch gleich vollkommen wäre, fange ich ja vielmehr erst an ein Jünger zu sein und bin euer Mitschüler; aber die Liebe lässt mich nicht schweigen. Einen derartigen Satz setzt das bei S stehen gebliebene ἀλλά unbedingt voraus; und wir dürfen eben aus dem Stehenbleiben desselben kühn schliessen, S hat den vorhergehenden Satz gelesen, aber ausgelassen.

Doch der Inhalt der Sätze bei A soll sie als ein unächtes Einschiebsel verrathen, behauptet Bunsen (Ignatius u. s. Zeit, S. 36). Sie sollen widerlich übertriebene Gunstbezeugungen gegen die Gemeinde enthalten. Allein dieselben Gedanken, ja fast dieselben Worte finden sich im Römerbrief an Stellen die auch S hat, die also auch Bunsen für ächt hält. Man vergleiche nur zu dem Satze: *Οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις*, Rom. 4: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. Ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Ἰησοῦ κ. τ. λ.* Zu dem folgenden Satze *Εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι κ. τ. λ.* vergleiche man den Schluß des Römerbriefes bei S (in der Recens. A ad Trall. c. 5.) wo Ignatius sagt: *Καὶ γὰρ ἐγὼ οὐ καθότι δέδεμαι*

καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια. Zu dem dritten Satze endlich *Νῦν γὰρ ἀρχὴν* etc. an derselben Stelle, die folgenden Worte: *Παρὰ τοῦτο μαθητής εἰμι*, und Rom. 5: *Ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι· ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι.* Wir sehen, dieselben Gedanken finden sich auch bei dem Syrer, und es kann mithin aus dem Inhalte der Stelle kein Grund gegen ihre Aechtheit genommen werden. — Was endlich die Motive der Auslassung bei S anlangt, so liegen sie einfach darin, daß für ihn, nach seinem ganzen Zwecke, von dem wir schon oben gesprochen, die Persönlichkeiten, von denen Ignatius hier redet, kein Interesse hatten. Da sich nun aber sonst kein guter Abschnitt bot, so ließ er noch einige Sätze dazu aus, um so die entstehende Lücke möglichst zu verdecken.

Gleich auf die eben besprochene Stelle folgt nun bei S wieder eine bedeutende Lücke, indem er den Schlußsatz von Cap. 3. wie Cap. 4—7. ganz ausläßt und erst mit dem 2. Satze von Cap. 8. wieder beginnt. Wir wollen zunächst die ganze Stelle durchgehen, wie sie nach der Recens. A lautet. Ignatius fährt fort: Deßwegen nahm ich mir vor, euch zu ermahnen, *ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ*. Wir müssen diese Worte, da sie innig mit dem Folgenden zusammenhängen, gleichsam dessen Thema angeben, zunächst etwas genauer in Erwägung ziehen. *Συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ Θεοῦ* kann nicht heissen, wie Bunsen will, „mit Freudigkeit dem Willen Gottes nachkommen"; wenigstens ist damit der Sinn der Worte durchaus nicht erschöpft. *Συντρέχειν* mit dem Dativ wird von mehren Menschen gesagt, welche in irgend einem Puncte übereinkommen, zusammengehen; und zwar wird dieser Einigungspunct mit dem Dativ bezeichnet. *Συντρέχειν τοῖς κριταῖς* (cfr. *Xenoph.* Cyrop. 8, 2.) heisst z. B. nicht „mit Freudigkeit dem Ausspruche der Richter nachkommen", sondern „sich über die Wahl von Richtern vereinigen." So auch an unserer Stelle. Alle Christen sollen einig zusammengehen (*συντρέχειν*), und als Einigungspunct Aller gibt Ignatius eben an die *γνώμη Θεοῦ* (Vgl. zu der Stelle Rothe: Anfänge S. 474 ff.). Allein, soll die *γνώμη Θεοῦ* für Alle ein solcher Einigungspunct werden, so muß sie geoffenbart sein. Dieses ist geschehen in Christo, welcher die *γνώμη Θεοῦ* ist. Darum fährt Ignatius fort: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη*. Aber man konnte noch weiter fragen: wo findet sich denn, nachdem Christus die Erde verlassen hat, dieser Einigungspunct? Ignatius antwortet: im Episkopat. Denn wie Christus die *γνώμη τοῦ πατρός*, so sind die Bischöfe die *γνώμη Χριστοῦ*. *Ὡς*

καὶ, sagt Ignatius, οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν [11]). Alle Christen also finden ihren Einigungspunct im Episkopat; Alle welche wollen συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ, müssen συντρέχειν τῇ γνώμῃ τοῦ ἐπισκόπου. So schliessen sich diese Sätze alle in der strengsten Folge an den letzten Satz, welchen S noch hat, und an einander an. Cap. 4. 5. 6. sind nun bloß Ausführungen des einen Hauptgedankens, daß die Einigkeit der Kirche sich darstelle im Episkopat. Ignatius ermahnt die Epheser zu solcher Einheit, er weist sie hin auf ihren trefflichen Bischof, der ihm selbst so theuer geworden, er thut ihnen besonders die Nothwendigkeit einer solchen Einheit dar. Dieses führt ihn auf Etwas, was vor Allem eine solche nothwendig machte, die auffommenden Häresen. Vorauf schickt er ein einfaches Lob der Gemeinde zu Ephesus. Er habe gehört, sagt er, „daß keine Häresis unter ihnen sei, daß sie vielmehr in allen Stücken auf Jesum Christum hören. Dennoch warnt er sie vor kommenden Irrlehrern, die sich für gute Aerzte ausgeben, da es doch nur Einen Arzt gibt, Jesus Christus. Cap. 8: „Möge Niemand euch betrügen," sagt er, „wie ihr euch denn nicht betrügen lasset, die ihr ganz Gott angehöret. Denn wenn kein Streit unter euch entsteht, dann lebt ihr nach dem Willen Gottes." Damit sind wir denn bei dem Satze angelangt, den S gleich an den obigen ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ anschliesst. Wir sehen, in der Recens. A ist durchweg ein genauer Zusammenhang. Oben Cap. 3. hingen die Sätze aufs innigste zusammen, einer wuchs aus dem andern hervor, und auch hier am Schluß ist keine Fuge zu erkennen. Wo Häresen sind, da sind auch Parteiungen (ἔρις); und so ist es ein genauer Zusammenhang der Gedanken, wenn Ignatius hier im Blick auf die kommenden Häresen vor Parteiungen warnt.

Betrachten wir dagegen S, so will sich freilich auf den ersten Blick auch keine Lücke zwischen beiden Sätzen, die er unmittelbar an einander fügt, erkennen lassen; aber diese Lücke ist doch nur schlecht verdeckt, bei genauerem Anblick tritt sie zu Tage. Hätte S die beiden Sätze ganz wie sie sich in der Recension A finden an einander gefügt, so wäre die Lücke ganz deutlich gewesen; wie man leicht sehen kann, wenn man sie nur einmal wörtlich an einander fügt. Deßhalb erlaubt sich S, um die Fuge zu verdecken, eine Aenderung in beiden Sätzen, die er aneinander reihen will. Wir sahen, daß der Satz ὅπως συντρέ-

[11]) So und nicht ἐν Ἰ. Χρ. γνώμῃ ist zu lesen.

χητε κ. τ. λ. gleichsam das Thema der folgenden Auseinandersetzung bildet. Da nun S die Ausführung die für ihn kein Interesse hatte wegließ, so musste er auch das Thema ändern. Er übersetzt daher jenen Satz wörtlich so: „daß ihr fleissig seid im Willen Gottes.“ Wir sehen, aus dem durchaus originellen Satze des Ignatius ist ein ganz gewöhnlicher, allgemeiner geworden, an den nun auch leicht wieder angeknüpft werden konnte. Die beste Gelegenheit hiezu bot der zweite Satz von Cap. 8., wo wiederum von einem κατὰ θεὸν ζῆν die Rede war. Allein auch dieser Satz konnte nicht so ohne Weiters angeschlossen werden, da er einen zu bestimmten Gedanken enthielt in genauem Zusammenhange mit dem Vorigen. Deßhalb änderte S das ἔρις in ἐπιθυμίαι (ܐܪ̈ܓܬܐ); wodurch dann wieder ein allgemeiner Satz entstand, der sich leicht an den vorhergehenden anschloß. Beide Male also, sehen wir, gebrauchte er denselben Kunstgriff. Er verflachte den bestimmten Satz zu einem allgemeineren, suchte dadurch die beiden zu verknüpfenden Sätze einander ähnlicher zu machen und so den Anschluß zu erleichtern. Das Bestimmte, Originelle der beiden Sätze bei A ist uns dann zugleich Bürgschaft für die Aechtheit der Lesarten dieser Recension.

Ist es uns gelungen die schlecht verdeckte Fuge im Texte des Syrers nachzuweisen, so bleibt uns nur noch übrig auf einige Einwürfe zu antworten, die gegen den Inhalt unserer Stelle gemacht werden können und von Bunsen wirklich gemacht werden. Unbedeutendere Einwürfe, z. B. daß der Verfälscher ein schlechtes Spiel treibe mit dem Worte μέλη, ein Spiel das nur in Bunsen's Gedanken, nicht im Texte selbst sich findet, übergehen wir und wenden uns gleich zu dem Haupteinwurfe. Es sollen hier dem ächten Ignatius durchaus fremde, nur durch ungeheure Uebertreibungen zu rechtfertigende Gedanken über den Episkopat vorkommen. Die Hauptgedanken, die Ignatius in unserm Abschnitte über den Episkopat ausspricht, sind offenbar folgende: Der Episkopat ist von Gott geordnet. Wie Christus die γνώμη des Vaters ist, so sind die Bischöfe die γνώμη Christi (Cap. 3.); wie Christus vom Vater gesandt ist, so sind die Bischöfe von Christo gesandt, sie sind Verwalter Gottes (Cap. 6). Darum bilden sie eben den Vereinigungspunct für die ganze Kirche (Cap. 3.); ein jeder Christ muß mit ihnen geeinigt sein, wie Christus mit der Kirche, wie Christus mit Gott (Cap. 5.); man muß sie aufnehmen wie Den, der sie gesandt hat (Cap. 6.); und nur wer so mit ihnen lebt, hat Theil an den Segnungen der Kirche: (Cap. 5: Ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς

τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ). Dieselben Gedanken liegen aber auch bei dem „ächten Ignatius" vor d. h. in der syr. Uebersetzung. Daß der Episkopat eine göttliche Einrichtung ist, erhellt schon aus der Ueberschrift des Briefes an den Polykarp. Denn wenn Ignatius den Polykarp nennt ἐπίσκοπος Σμυρναίων, μᾶλλον δὲ ἐπισκοπημένος ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ: so ist hier offenbar das irdische Bisthum in Parallele gestellt mit dem himmlischen Bisthum Gottes und Christi, von dem es nur ein Abbild ist; so wird damit ohne Zweifel ausgesprochen, daß der irdische Bischof nur ein Stellvertreter (ein οἰκονόμος) des Bischofs Christus ist. Daß ferner es eines Jeden Pflicht sei, sich dem Bischofe mit seinen Presbytern und Diakonen zu unterwerfen; ja daß von dieser Unterwerfung, von diesem Einssein mit ihnen auch das Verhältniß zu Gott abhange, erhellt klar aus dem Anfang des 6. Cap. an den Polykarp. Durch das Τῷ ἐπισκόπῳ προςέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν wird offenbar das Verhältniß des Menschen zu Gott abhängig gemacht von dem zum Bischofe, denn nur wer auf den Bischof achtet, auf den hat Gott Acht [12]); und wenn Ignatius fortfährt: Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις· καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ, so steht dieser Ausspruch ganz parallel dem in unserm Abschnitte Eph. 5: Σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν Θεοῦ ὑποτασσόμενοι. Aus den angeführten Stellen erhellt: daß dieselben Gedanken über den Episkopat in ihren Grundzügen auch in der Recens. S sich finden, mithin aus ihnen kein Grund gegen die Aechtheit unsrer Stelle geschöpft werden kann. Ob freilich solche Gedanken über den Episkopat überhaupt zur Zeit des Ignatius möglich seien, oder ob solche Stellen gegen die Aechtheit der Briefe überhaupt Zeugniß ablegen, wie Baur meint, das gehört noch nicht hierher. Uns genügt es dargethan zu haben, daß die vorliegende Auffassung des Episkopats in ihren Grundzügen beiden Recensionen gemeinsam ist.

Nachdem nun beide Recensionen in Cap. 8. wiederzusammengetroffen sind, gehen sie Cap. 8. hindurch zusammen. Der Gedankenzusammenhang ist etwa dieser: Wenn keine Parteiungen unter euch sind, so lebt ihr Gottes Willen gemäß; und ich werde vor der berühm-

---

12) Man vgl. hierzu die ganz ähnliche Stelle in unserm Abschnitt Eph. 4: Χρήσιμον οὖν ἐστιν ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε.

ten Gemeinde zu Ephesus gereinigt. Denn geistig und gläubig wie ihr seid, vollbringt ihr auch geistige Werke und Werke des Glaubens; ja selbst was ihr nach dem Fleische (*κατὰ σάρκα*, im Fleische lebend) thut, ist geistig, denn ihr thut es Alles in Christo Jesu. — Nachdem er so der Gemeinde zu Ephesus ein herrliches Lob gespendet, ist es natürlich, daß er in seiner väterlichen Sorge für die Gemeinde an die Gefahren denkt, die ihr von Seite der Irrlehrer bevorstehen. *Ἔγνων δέ*, fährt er Cap. 9. fort, *παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχήν· οὓς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς κ. τ. λ.* Bunsen übersetzt diese Stelle (Ignatius u. s. Zeit S. 38): „Ich habe erfahren, daß Einige von hier (von Smyrna, also wohl Doketen) herübergekommen sind, die eine schlechte Lehre haben.“ Gegen diese Uebersetzung ist aber, wie Baur mit Recht bemerkt, sowohl die Bedeutung von *ἐκεῖθεν*, welches „von dort“ heisst, als *παροδεύειν*. Allein auch Baur's Erklärung (S. 29) können wir nicht für die richtige halten. *Ἐκεῖθεν* bezieht sich allerdings auf den Punct, von dem das *παροδεύειν* ausgeht; doch kann dieser hier unmöglich Ephesus sein. Denn einmal gab es in Ephesus keine Häretiker (vgl. Cap. 6.); sodann liegt doch in der gleich folgenden Warnung bestimmt, daß diese Häretiker nach Ephesus hinkamen, nicht von dort weggingen, sonst brauchte Ignatius nicht vor ihnen zu warnen. Wenn ferner Baur *παροδεύειν* hier fasst als „euphemistische Bezeichnung des unvermeidlichen Verderbens, welchem die Häretiker auf ihrem eigenen von der rechtgläubigen Kirche völlig verschiedenen Wege entgegengehen,“ so ist dieses wenigstens nicht das Einfachste. *Παροδεύειν* heisst zunächst vorbeireisen, durchreisen; und diese Bedeutung passt hier ganz gut. „Ich habe erfahren, sagt Ignatius, daß Einige von dort (er gibt aus Nachlässigkeit, oder weil seine Leser es wussten, nicht genauer an, woher?) bei euch durchreisen, welche eine schlechte Lehre haben. Lasset sie nicht unter euch aussäen, indem ihr eure Ohren verschliesset, daß ihr was sie aussäen nicht aufnehmet, da ihr Steine seid des Tempels des Vaters, bereitet zum Baue Gottes.“ Der Zusammenhang ist klar. Lasset euch nicht verführen, warnt Ignatius seine Epheser; ihr seid ja Steine zum Tempel, zum Bau des lebendigen Gottes; so lasset euch nicht irre machen von den Irrlehrern, die euch mißbrauchen wollen zu ihrem eigenen Bau. Diese Warnung vor Irrlehrern nun, die hier nicht etwa eingeflickt, sondern in durchaus natürlichem Zusammenhange erscheint, hat S wiederum ausgelassen; und hier bot sich eine gute Gelegenheit die Lücke zu verdecken. Er knüpfte nämlich durch das Participium *ἡτοιμασμένοι* gleich

an den Schluß von Cap. 8. an und hatte so sprachlich wenigstens die Lücke verdeckt. Allein wir können bei genauerer Betrachtung der Stelle nicht verkennen, daß bei S doch das Bild von den Steinen des Tempels Gottes unmotivirt und plötzlich erscheint, während es bei A nach der Warnung vor den Irrlehrern so ganz an der Stelle ist. Denn wie könnte Ignatius seine Epheser auf schönere und eindringlichere Weise vor den Irrlehrern warnen als dadurch, daß er sie aufmerksam macht darauf, daß sie ja schon ihren Platz haben im Baue Gottes, in der Kirche des Herrn, daß sie da schon eingefügt sind als lebendige Steine, während die Irrlehrer Nichts wollen als sie wiederherausreissen aus diesem Bau? Nachdem Ignatius dieses Bild noch weiter ausgeführt, fügt er mit offenbarer Rückbeziehung auf das Vorige noch eine kurze Ermahnung an, die S, eben weil ihm das Vorige fehlt, wegließ [13]).

Schon der erste Satz von Cap. 10, den S wieder aufnimmt, musste ihm wieder eine Verlegenheit bereiten. Ignatius, indem er den Ephesern Rathschläge ertheilen will über ihr Verhalten zu den Nichtchristen, beginnt nämlich mit den Worten: „Für die andern Menschen aber betet, denn es ist bei ihnen Hoffnung der Reue, daß sie Gott erlangen". Unter den „andern Menschen" versteht er offenbar die Nichtchristen, die σαρκικοί von Cap. 8; wenn er aber noch hinzufügt, „denn bei ihnen ist Hoffnung auf Reue", so unterscheidet er sie damit offenbar von einer andern Menschenclasse, bei denen keine Reue mehr zu hoffen ist. Diese können nach dem ganzen Zusammenhange keine Andern sein als die Irrlehrer Cap. 9. Da nun aber die Recens. S von diesen noch gar nicht geredet, da sie vielmehr alle die Irrlehrer betreffenden Stellen gestrichen: so musste S, sollte die Lücke nicht fühlbar werden, hier eine Aenderung vornehmen. Dieses thut der Syrer wirklich, er übersetzt nämlich, statt „Für die andern Menschen aber betet", „für alle Menschen", womit denn allerdings die Lücke verdeckt ist.

Im 10. Cap. gehen nun beide Recensionen mit einander, aber so, daß S oft mehr dem Sinne als den Worten nach übersetzt, wie ein Blick auf die zusammengestellten Texte zeigt. Man sieht auch gleich, daß S einen ganz secundären Text hat; was selbst Bunsen anerkennt, indem er in der Herstellung des Textes gegen S der Recens. A folgt.

---

[13]) Ueber den Sinn und Ursprung der Ausdrücke σύνοδοι etc. vgl. Baur gegen Bunsen S. 29.

Nur an Einer Stelle könnte dies zweifelhaft werden. Es schliesst nämlich die Ermahnung, „Gegen ihre Heftigkeit seid sanft" u. s. w. bei A mit den Worten: *μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς*. Dann beginnt ein neuer Satz: *Ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ· μιμηταὶ δὲ τοῦ Κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι.* Man muß Bunsen hier unbedingt Recht geben, wenn er den Satz in dieser Form einen „unsinnigen" nennt. Wie kann Ignatius in Bezug auf die Unbekehrten sagen, „Lasset uns als ihre Brüder erfunden werden"? Wie reimt es sich zusammen, daß er seine Leser in Einem Athem ermahnt, Brüder der Ungläubigen und Nachahmer des Herrn zu werden? Dieses scheint der Syrer richtig gefühlt zu haben und er sucht deßhalb dem Satze damit aufzuhelfen, daß er die Worte *Ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν* ganz streicht. Allein die Schwierigkeit der Worte legt doch auch sicher ein gewichtiges Zeugniß für ihre Aechtheit ab, und ein Versuch sie beizubehalten ist somit durchaus an seiner Stelle. Alles Anstößige scheint nun leicht durch eine andere Verbindung der Worte entfernt werden zu können. Man verbinde nämlich nur die Worte *ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν* mit dem Vorigen und fange mit *τῇ ἐπιεικείᾳ* etc. einen neuen Satz an, so ist der Sinn der Stelle durchaus klar und unanstößig. Sie lautet dann so: „Daß wir nicht, uns beeifernd ihnen nachzuahmen, als ihre Brüder erfunden werden. Lasset uns vielmehr in Milde Nachahmer des Herrn sein". Fasst man den Satz so, so wird auch der letzte Zweifel an der Aechtheit der Worte, die S wegließ, weil er sie falsch verband, verschwinden.

Nachdem nun noch beide Recensionen den Fragesatz: „Wer erlitt mehr Unrecht, als er? wer mehr Verlust? wer wurde mehr verachtet"? der offenbar als in Parenthese stehend zu fassen ist, hinzugefügt haben, folgt bei S wiederum eine große 4 Capp. umfassende Lücke. Verfolgen wir den Faden bei A, so sehen wir, daß zunächst die Warnung in Betreff der Irrlehrer und die Mahnung in Bezug auf das Verhalten zu den Ungläubigen abschliesst mit den Worten: „damit keine Pflanze des Teufels unter euch gefunden werde, sondern ihr in aller Reinheit und Mäßigung bleibet in Christo Jesu leiblich und geistig". Daß *βοτάνη διαβόλου* von Häretikern zu verstehen ist, zeigen deutlich Stellen wie Phil. 3, wo Häretiker und Irrlehrer Pflanzen heissen, welche Christus nicht gepflanzt hat, und Trall. 6, wo es geradezu heisst: *Ἀλλοτρίας βοτάνης ἀπέχεσθε, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις*. Sodann weist auch das *σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς* deutlich zurück auf Cap. 8, wo Ignatius von dem Gegensatze des geistigen und fleischlichen Le-

bens gesprochen. Beide Rückbeziehungen auf Stellen, die er nicht aufgenommen hatte, nöthigten natürlich den Syrer, auch diesen Schlußsatz zu streichen.

Mit Cap. 11 beginnt nun eine neue Gedankenreihe. „Es sind die letzten Zeiten", sagt Ignatius, und an diese Hinweisung auf die Zeit der Wiederkunft Christi knüpft er dann eine Reihe von Mahnungen. Auf den ersten Blick kann diese Gedankenfolge etwas unvermittelt erscheinen, sie ist es aber keineswegs. Der Blick auf die Irrlehrer, auf die von ihnen drohenden Gefahren, lenkt das Auge des Ignatius fast unwillkürlich auf die letzten Zeiten, wo ja die Irrlehrer in Menge auftreten werden, wo Satan den letzten verzweifelten Kampf kämpfen wird gegen die Kirche des Herrn; ein Gedankenzusammenhang, der der ältesten Kirche, die schon in den letzten Zeiten zu leben glaubte, durchaus geläufig war. Ja dieser scheint uns eben ein Zeugniß für die Aechtheit unserer Stelle, da einem Verfälscher des 3. Jahrhunderts eine solche Gedankenverbindung schon ziemlich fremd sein musste. Die Ermahnungen die Ignatius an diese Hinweisungen auf die letzten Zeiten anknüpft, sind einfach und laufen alle dahin, „daß wir in Christo Jesu erfunden werden", in dem er ja selbst seine Fesseln umhertrug, „geistige Perlen", in denen er aufzuerstehen wünscht. Allein, wie wir das mehrfach bei Ignatius sehen, indem er seine Leser ermahnt, tritt ihm lebhaft seine eigene Lage und die Herrlichkeit der Gemeinde zu Ephesus vor Augen, und so schiebt er denn, nicht wie Bunsen sagt, eine Höflichkeitsbezeugung, sondern ein einfaches Lob der Gemeinde ein: *Πάροδός ἐστε τῶν εἰς Θεὸν ἀναιρουμένων.* Wir müssen die Verbesserung von *Toup* „*πάρεδροι*" statt „*πάροδος*", die Bunsen aufnimmt, abweisen, da *πάροδος* einen viel einfacheren Sinn gibt. *Πάροδος* heisst „der Weg an etwas vorüber"; und Ignatius will sagen: „an euch geht der Weg derer vorüber, die zu Gott aufgenommen werden". Wie die folgenden Worte zeigen, denkt er ohne Zweifel an Paulus, der ja auch auf seinem Wege zur Gefangennehmung über Ephesus reist (Act. 20, 16), und an sich selbst, der ja in die Fußtapfen des Paulus treten sollte.

Mit Cap. 13 nimmt Ignatius die Ermahnung wieder auf. „Beeifert euch nun (das *οὖν*, an dem Bunsen Anstoß nimmt, knüpft die unterbrochene Mahnung wieder an) häufiger zum Danke und Lobe Gottes zusammenzukommen"; denn in der Einheit und im Frieden liegt die Hauptwaffe gegen die Angriffe des Teufels. Beides die Mahnung und der sie begründende Gedanke liegen ganz im Gedankenkreise des

Ignatius. Das ist ja einer von den Hauptgründen, warum er immer auf Einheit dringt, weil er hierin die Hauptwaffe gegen die andringenden Häretiker sieht. So mahnt er ad Polyc. 1 ganz ähnlich: „Τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον"; und Cap. 4: „Πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν.

Cap. 14. folgen nun tiefe Gedanken über das Wesen des Lebens in Gott, dessen Anfang der Glaube, dessen Ende die Liebe ist. Beide haben ihren Ursprung in Gott (so fassen wir das θεοῦ der Hdschr., wobei dann auch ein besserer Gegensatz zu den folgenden Worten entsteht), in ihrem Gefolge alle Tugenden. Denn wer den Glauben bekennt, sündigt nicht; wer die Liebe besitzt, hasset nicht. Beides muß sich aber in Einheit finden: denn wie der Baum an seiner Frucht erkannt wird, so werden die welche sich als Christen bekennen, erkannt an dem was sie thun. „Denn jetzt (νῦν weist zurück auf die Worte, mit denen die ganze Mahnung begann, Καιροὶ ἔσχατοι) handelt's sich nicht um das Versprechen, sondern ob Jemand in der Kraft des Glaubens erfunden werde bis ans Ende". Man sieht, bei A steht Alles in einfach schönem Zusammenhange; ruhig fliesst die Rede dahin, bis der letzte Gedanke ganz natürlich heraustritt. — Vergleichen wir dagegen einmal den Zusammenhang bei dem Syrer. Sein letzter Satz war: „In der Mildigkeit vielmehr wollen wir uns bestreben Nachahmer des Herrn zu sein: und wer könnte größere Mißhandlung erfahren als er? wer könnte mehr Verlust erleiden? wer mehr verachtet werden?" „Diesen Gedanken", sagt Bunsen, „schliesst Ignatius aufs natürlichste und schlagendste mit den Worten: „„Denn es ist nicht eine Sache des Versprechens, sondern ob Jemand bis an's Ende in der Kraft des Glaubens erfunden werde"". Wer hätte das bei dem bisherigen Zustande des Textes ahnen können"?! Allerdings konnte das Niemand ahnen, daß zwei so wenig zusammenhängende Sätze verbunden werden müssten. Bunsen überhebt sich nun freilich der Mühe uns den „so engen" Zusammenhang beider Sätze darzulegen und beruft sich auf „Anschauung" und „Gefühl". Versucht man es aber einmal wirklich jene beiden Sätze zusammenzudenken, so wird man unwillkürlich ganz ähnliche Gedanken dazwischen schieben müssen, wie sie sich bei A finden. Dazu kommt noch im richtigen Texte bei A eine ganz bestimmte Zurückbeziehung auf das Vorige durch das Wort νῦν. Auch hier muß denn S zu seinem Kunstgriffe, den wir schon mehrfach beobachtet haben, greifen, daß er nämlich die Rückbeziehung auf das Vorhergehende möglichst tilgt und so hier das νῦν streicht.

Aus Cap. 15. wählt sich S nun nur 2 Sätze aus, die er sentenzenartig, unvermittelt neben einander stellt. Betrachten wir zunächst, wie wir zu thun pflegen, den Zusammenhang bei A. „Besser ist es zu schweigen und Etwas zu sein (d. h. nach dem Vorigen, nicht der ἐπαγγελία obliegen, aber ἐν δυνάμει πίστεως stehen), als zu reden und Nichts zu sein (d. h. umgekehrt der ἐπαγγελία sich befleissigen, ohne ἐν δυνάμει πίστεως zu stehen)". Allein dieser bloßen Vergleichung stellt nun Ignatius das zur Seite, was er als die Spitze der Vollkommenheit betrachtet, die Einheit des Schweigens, Redens und Seins. „Schön ist das Lehren, wenn man das was man sagt auch thut. Ein Lehrer ist (nämlich Christus), bei dem, was er sagte, geschah, und was er schweigend that, würdig ist des Vaters". Bei Christo, will Ignatius sagen, war Alles in Einheit vorhanden, die Einheit des Redens und Thuns, denn was er sagte that er auch, die Einheit des Schweigens und Thuns, denn indem er schwieg, handelte er. „Wer nun das Wort Jesu in sich wohnend hat, der kann ihm auch in seiner Ruhe (ἡσυχία) folgen, so daß er vollkommen ist, daß er (damit gibt Ignatius an, worin diese Vollkommenheit besteht) durch das was er sagt, handelt, durch das was er schweigend ist, erkannt wird". Diesen letzten Satz nun (ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσσῃ, καὶ δι' ὧν σιγᾷ γινώσκηται) stellt S sogleich mit dem ersten zusammen; allein man sieht auf den ersten Blick, daß aller Zusammenhang mangelt: denn Das was im ersten Satze als das relativ Bessere hingestellt wird, „Schweigen und Etwas sein", ist ja etwas ganz Anderes als Das, wovon nun nach S eine nähere Erklärung folgt. Es lässt sich eben ein Zusammenhang zwischen beiden Sätzen nur so herstellen, daß man den Gedanken einschiebt: Dieses ist das relativ Bessere; das Vollkommenste aber, das Beste ist, „daß der Mensch durch Das was er redet, wirkt, durch Das worüber er schweigt, erkannt wird"[14]), mit andern Worten dadurch, daß man die Gedanken als durchaus nothwendige einschiebt, welche bei A im Texte stehen.

Nachdem S so sentenzenartig zwei Sätze ausgehoben hat, lässt er wieder mehr als zwei Capitel ganz fehlen. Folgen wir zunächst wiederum dem Faden des Textes bei A, und benutzen zugleich diese Gelegenheit eine Reihe von Angriffen Bunsen's gegen unsern Text zurückzuweisen; Angriffe, die wir nicht aus Mangel an Verständniß des

---

[14]) Wörtlich so übersetzt der Syrer. Die Conjectur Bunsens: ἵν' ἃ λαλεῖ statt ἵνα δι' ὧν λαλεῖ entbehrt aller Nöthigung wie aller Begründung.

Digitized by Google

Textes herleiten mögen und daher nur aus der größten Befangenheit gegen A erklären können, die Herrn Bunsen auch die einfachsten Erklärungen zu Gunsten dieses Textes übersehen ließ.

Mit dem Schluß von Cap. 15. kommt die obige Gedankenreihe des Ignatius zum Abschluß. „Nichts, sagt er, ist dem Herrn verborgen, sondern auch unsere Geheimnisse (er meint Das, worüber wir schweigen, was andern Menschen ein Geheimniß ist) sind ihm nahe [15]). So lasset uns nun Alle thun, als ob er in uns wohnte (nicht etwa, wie Bunsen meint, „eine ungeschickte Verbindung der göttlichen Allwissenheit mit dem innern Gottesbewusstsein", von dem hier nirgends die Rede ist; es ist einfach eine Rückbeziehung auf den oben ausgesprochenen Gedanken, daß Der welcher das Wort Jesu in sich wohnen hat, ihm auch in der Ruhe folgt), damit wir seine Tempel sind und er selbst in uns unser Gott ist, was er auch ist und als welcher er vor unserm Angesichte erscheinen wird; darum lasset uns ihn rechtschaffen lieben". Bunsen übersetzt hier wieder mit Unrecht „dadurch daß wir ihn rechtschaffen lieben", wodurch der schiefe Gedanke entsteht, daß wir dadurch daß wir Christum lieben seine Erscheinung zu Wege bringen.

Mit Cap. 16. kommt Ignatius wieder auf den Hauptgedanken seines ganzen Lebens zurück, die Einheit der Kirche gegenüber den Häretikern. „Lasset euch nicht irren, meine Brüder", sagt er, „die Familienverderber (οἰκοφθόροι) werden das Reich Gottes nicht ererben. Wenn nun Die welche nach dem Fleische solches thun, umkommen, wie vielmehr Jemand der den Glauben an Gott durch schlechte Lehre vernichtet, für welchen Christus gestorben ist! Wer so verunreinigt ist, wird in das ewige Feuer gehen, und ebenso Der der auf ihn hört". Der Gedanke des Ignatius ist einfach. Schon Die welche ein irdisches Haus zerstören, eine irdische Familie, werden das Reich Gottes nicht ererben; wie vielmehr Die welche das geistige Haus Gottes, die Familie Gottes, die Kirche (daß von dieser die Rede ist, erhellt aus dem Folgenden) zu Grunde richten durch Irrlehren. Bunsen schiebt hier dem Ignatius eine allerdings anstößige Spielerei unter, eine Spielerei mit οἰκοφθόροι, was er „Frauenverderber" übersetzt, und φθείρειν πίστιν „den Glauben d. h. die Fides (als Frau gefasst) verderben"; aber eine solche Spielerei liegt durchaus nicht im Texte. Sodann über-

---

[15]) Die Conjectur von Vossius, welche Bunsen aufnimmt, ἐγγὺς αὐτοῦ statt ἐγγὺς αὐτῷ, wie die Mss. lesen, ist durchaus unnöthig, da besonders im späteren Griechisch ἐγγὺς häufig mit dem Dativ statt des Genitiv's verbunden wird.

setzt Bunsen die letzten Worte durch „welcher ihn hört", und ruft verwundert aus (Ignatius u. s. Z. S. 41): „Man erstaunt beim ersten Lesen über die ensetzliche Härte gegen den Hörer, den eine unschuldige, ja löbliche Wißbegierde an einen Ort führen kann, wo er eine falsche Lehre hört". Aber es liegt doch unendlich nahe, *ἀκούειν* nicht bloß vom äusserlichen Hören zu fassen, sondern, wie es ja unzählige Male vorkommt, als „auf Jemanden hören, Jemandem Gehör schenken, ihm gehorchen, folgen", womit denn die entsetzliche eingebildete Härte gänzlich verschwindet. Noch mehr soll aber nach Bunsen die nun folgende Stelle befremden. Sie soll (S. 42 a. a. O.) „eine Mystik" enthalten, „die nur diejenigen befriedigen kann, welche (aus Aberglauben oder Unglauben) die evangelische Geschichte zu einem allegorischen Mährchen machen und die Thatsachen der Offenbarung durch mystische Redensarten verflüchtigen wollen". Sehen wir, ob diese Anklage gegründet ist. „Deswegen", beginnt Cap. 17, „nahm der Herr die Myrrhensalbe auf sein Haupt, damit er der Kirche Unvergänglichkeit anhauche". Ignatius denkt ohne Frage an die Salbung des Herrn vor seinem Tode und zum Tode (Joh. 12, 7), und diese Salbung setzt er hier bildlich statt des Todes Christi. Ohne Bild hiesse es: Der Herr starb, damit die Kirche unvergängliches Leben habe. Wie uns aber dünkt, ist das Bild kein unglückliches, sondern ein wirklich zartes, poetisches, wie ja durch den ganzen Ignatius etwas Poetisches hingeht. Der Herr ließ sich salben zum Tode und mit dieser Todessalbe haucht er die Kirche an, so daß ihr Duft die Kirche bewahrt vor Fäulniß, er haucht ihr Unsterblichkeit an. Es war ja die Bestimmung dieser Salbung zum Tode, den Leib Christi vor Verwesung zu schützen; und diese selbige Bestimmung gibt ihr hier Ignatius, sie soll den Leib Christi, die Kirche, vor Verwesung bewahren. Wie er aber gern seine Bilder etwas weiter ausführt (man vgl. nur das Bild vom Krieger, Polyc. 6, das Bild vom Tempel, Eph. 9), so macht er es auch mit diesem. Dem Dufte der Todessalbe des Herrn, welche Unsterblichkeit gibt, steht gegenüber der üble Geruch, gleichsam der Verwesungsgeruch der Irrlehre, der Lehre des Fürsten dieser Welt. Darum fährt er fort: „Salbet euch nicht mit dem üblen Geruch der Lehre des Fürsten dieser Welt". Schwierig scheinen nun die folgenden Worte: *Μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.* Zunächst steht die Lesart *ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν* fest. Der Infinitiv kann aber nicht mit Bunsen (er übersetzt S. 42: „damit er euch nicht verstricke in ein Leben wider euern Vorsatz", und conjicirt *ἐκτὸς* statt *ἐκ*) als abhängig von *αἰχμαλωτίσῃ* gefasst

werden, wobei eine Conjunction nicht fehlen dürfte, sondern hängt vielmehr von ἐκ ab. Τὸ προκείμενον ζῆν [16]) kann aber nichts Anderes sein als das Leben innerhalb der Kirche, die durch den Tod Christi unvergängliches Leben empfangen hat. Der Sinn ist also der: „daß er (der Fürst dieser Welt) euch nicht gefangennehme und euch herausreisse aus dem bestimmten Leben". Wo bleibt nun aber, wenn wir den Satz so auffassen, die „falsche Mystik" die Bunsen hier sieht? Sie ist offenbar nur ein Product seines Vorurtheils gegen unsern Text.

Nachdem Ignatius so in wirklich schöner Weise den Gedanken hingestellt, Christus hat seiner Kirche unvergängliches Leben geschenkt und die Warnung, hüten wir uns daß uns nicht der Fürst dieser Welt herausreisse aus diesem unvergänglichen Leben, wendet er sich an seine Leser mit der Frage: Warum aber, da doch der Herr uns ein so herrliches Gnadengeschenk gegeben hat, warum werden wir nicht Alle weise, die Erkenntniß Gottes annehmend, welche ist Jesus Christus? warum wollen wir thöricht zu Grunde gehen, nicht erkennend die Gnadengabe die uns der Herr gesandt? „Mein Geist", fährt er Cap. 18. fort, gleichsam für sich selbst die Fragen beantwortend, „mein Geist ist Staub vor dem Kreuze, das den Ungläubigen ein Aergerniß ist, uns aber Heil und ewiges Leben"; und nun weitergehend in der Gedankenreihe des 1. Korintherbriefes, fragt er: „Wo ist ein Weiser? wo ist ein Forscher? wo ist der Ruhm Derer die sich klug nennen?" Die wahre göttliche Weisheit ist ihnen ja eine Thorheit. „Denn unser Gott Jesus Christus ist getragen im Schooße der Maria, nach dem Rathschlusse Gottes, aus dem Samen Davids, aber vom heil. Geiste, er der geboren wurde und getauft, daß er durch sein Leiden das Wasser heilige". Aber das Alles ist ja der Welt, dem Fürsten dieser Welt verborgen, diesen Gedanken führt dann Cap. 19, wovon nachher, aus.

Wir sehen, nach der Recens. A hängt Alles aufs trefflichste zusammen, es sind nicht „hohle Redensarten" und eine „verflüchtigende Mystik", sondern wahrhaft christliche, tiefe Gedanken in schöner Form. Sehen wir dagegen den Text bei S an, so ist Alles zusammenhangslos aneinander gereiht. An den Satz „damit der Mensch durch Das was er redet, handelt, durch Das worin er schweigend sich darstellt, erkannt wird", schliesst sich ohne alle weitere Verbindung der Satz Περίψημα

---

[16]) Auf diese Art gebraucht Ignatius gern den Infin. τὸ ζῆν substantivisch: vgl. Eph. 3., wo Christus τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν heisst; Magn. 1; Eph. 11: εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν; Trall. 9; Magn. 5.

τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ κ. τ. λ. Offenbar liegt doch auf dem Worte „mein Geist“ ein Nachdruck; ein Nachdruck, den S schon dadurch in etwas schwächt, daß er gleich darauf statt ἡμῖν „ὑμῖν“ liest[17]); und dem Satze fehlt so bei S durchaus seine rechte Stellung, die er erst dadurch erhält, daß Ignatius vorher von Solchen geredet hat, die sich nicht vor dem Kreuze beugen. Die ganze vortreffliche Stelle, wie sie A allein bietet, athmet eine wahre Begeisterung, und Bunsen braucht wahrlich nicht den Theodoret und den Patriarchen Timotheus zu bedauern, daß sie an dieser Stelle ein so großes Gefallen gefunden.

Gehen wir nun zu Cap. 19. über, einer der interessantesten Stellen der ignatianischen Briefe, die auch für unsere Untersuchung von großer Wichtigkeit ist. Bunsen sagt im Allgemeinen von dieser Stelle: „Was man auch über ein einzelnes Wort oder die Wortstellung kritteln mag: die ganze Ordnung der Gedanken und der Sinn der Stelle beim ächten Ignatius steht durch die syr. Uebersetzung fest“. Wirft man nun aber einen Blick auf den Text wie ihn Bunsen als den ächten herstellt, so traut man kaum seinen Augen, wenn man sieht, daß er von S himmelweit verschieden ist und, abgesehen von den Conjecturen Bunsens, der Recens. A unendlich näher steht, als S. Und doch ist es die syr. Uebersetzung, durch welche der Text hergestellt ist! Indeß, greifen wir dem Gange der Untersuchung nicht vor, und suchen wir auch hier zuerst den Sinn und Zusammenhang der Stelle bei A zu ermitteln[18]), und zwar in aller Unbefangenheit, noch ohne irgend wie darauf Rücksicht zu nehmen, ob Das was wir als den Inhalt erkennen, eines apostolischen Vaters würdig sei oder nicht.

Den Zusammenhang der Stelle haben wir schon oben angedeutet. Die Geheimnisse der Erlösung sind den Weisen dieser Welt verborgen. „Und es blieb“, fährt Ignatius fort, „dem Fürster dieser Welt verborgen die Jungfrauschaft der Maria und ihre Niederkunft, ebenso auch der Tod des Herrn; drei schreiende Geheimnisse, welche in der Ruhe Gottes geschehen waren“. Ignatius zählt 3 Stücke auf, die dem Fürsten dieser Welt verborgen waren, offenbar in diesen 3

---

[17]) Bunsen hat in seiner lat. Uebersetzung von S „nobis“; aber S liest ܠܟܘܢ.

[18]) Wir besitzen über diese Stelle eine eigene Abhandlung (Göttinger Weihnachtsprogramm aus dem Jahre 1738) von *Crusius:* De mysterio silentii et clamoris, ad locum Ignatii in Epistola ad Ephes. cum oraculis apostolicis collatum. Die Schrift bietet jedoch wenig Bemerkenswerthes.

Puncten das ganze Erlösungswerk zusammenfassend, die Jungfrauschaft der Maria, ihre Niederkunft und den Tod des Herrn. Die Ausleger denken hier gleich an das schon vollbrachte Erlösungswerk, also an die schon geschehene That der Geburt und des Todes Christi. Allein, wenn wir uns auch eine Vorstellung davon machen können, wie Ignatius sich denken kann, die Geburt Christi sei dem Teufel verborgen geblieben, so ist es uns doch unmöglich, uns den Gedanken vorstellig zu machen, „der Tod Christi blieb dem Teufel verborgen"; da es doch eine durch die Evangelien hindurchgehende Vorstellung ist, der Teufe habe den Tod Christi mit-verursacht, er habe es dem Judas in's Herz gegeben, den Herrn zu verrathen, eine Vorstellung, die dem Ignatius nicht fremd sein konnte. Statt des Todes Christi aber sogleich die segensreichen Folgen desselben zu substituiren, wie die meisten Ausleger thun, ist doch den Worten des Ignatius zu sehr zuwider. Das ist auch der Grund, weshalb Cureton, während er in der 1. Ausgabe p. 92 noch dafür ist, die Worte „καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου," die bei S fehlen, in den Text einzuschalten, im Corpus Ignatianum meint, die Lesart des Syrers sei die richtige und jene Worte ein Einschiebsel von A. Gewiß unrichtig: denn einmal sind alle andern Zeugen, A, B, beide lat. Uebersetzungen, die armenische, endlich noch 2 andere syrische (bei *Cureton* p. 46 u. 52) für die Beibehaltung der Worte; sodann durfte hier, wo Ignatius ja gerade von dem Gedanken an das Kreuz ausgeht, der Tod des Herrn am wenigsten fehlen. So sehen wir uns denn schon durch diese einfache Betrachtung darüber hinausgetrieben, hier an die bereits geschichtlich auf Erden vollzogene Erlösungsthat zu denken. Woran hier zu denken ist, sagt Ignatius selbst mit den Worten ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη; er denkt also nicht an die Mysterien als schon geschichtlich offenbar vollzogene, sondern als erst in Gott (ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ) vollzogene, an den in Gott vollzogenen Rathschluß der Erlösung. Zur Evidenz erhoben wird diese Ansicht einmal dadurch, daß doch das im ersten Satze Genannte als der Offenbarung durch den Stern vorangehend gedacht wird; sodann durch die Worte am Schluß des Cap.: Ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ Θεῷ ἀπηρτισμένον. Also mit dem Erscheinen des Sternes nahm das bei Gott Vollendete seinen Anfang. „Das bei Gott Vollendete" ist eben nichts Anderes als der Rathschluß der Erlösung, der Geburt und des Todes Christi, der in Gott schon vollzogen war. Aber nun kam es darauf an, daß dieser Rathschluß auch geschichtlich vollzogen wurde; es waren nicht bloß μυστήρια, sondern μυστήρια κραυγῆς, sie mussten geof-

Digitized by Google

fenbart werden. Dieses geschah durch den Stern. Nun war auf einmal Alles offenbar, das Reich des Teufels gerieth in Verwirrung; die Magie wurde aufgelöst, alle Fesseln womit der Fürst dieser Welt die Menschen gebunden waren gesprengt, das alte Reich zu Grunde gerichtet, als Gott in Menschengestalt erschien, ein neues Reich aufzurichten. „So nahm", schliesst dann Ignatius noch einmal zusammenfassend, was er gesagt, „das bei Gott Vollendete seinen Anfang; damit wurde Alles bewegt, denn das Ziel war die Aufhebung des Todes".

Vergleichen wir nun den Syrer, so erhellt wiederum aus der Art, wie er die Stelle bearbeitet, daß er einen secundären Text hat. Zunächst lässt er das verknüpfende *καὶ* weg; weil ihm die Mittelgedanken fehlen, an welche es anknüpft. Sodann fehlen bei ihm die Worte: *ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου*. Vielleicht war ihm der Satz wirklich darum anstößig, weil er nicht einsehen konnte, wie der Tod des Herrn dem Fürsten dieser Welt verborgen sein konnte. Vor „*τρία μυστήρια*" schiebt dann S ein *καὶ* wieder ein, sodaß es scheint als habe er ausser jenen zwei Thatsachen der Jungfrauschaft der Maria und ihrer Niederkunft noch von 3 andern Mysterien reden wollen. Cureton [19]) will hier denken an den Gesang der himmlischen Heerschaaren: „Ehre sei Gott in der Höhe etc." Allein wie Ignatius diesen ein *μυστήριον* oder vielmehr, was noch auffallender ist, *τρία μυστήρια* nennen konnte, wie er ferner von diesem Gesang hätte sagen können, er sei vollbracht „in der Ruhe Gottes", ist gar nicht abzusehen und die Erklärung eine rein unmögliche. Es scheint überhaupt eine vergebliche Mühe zu sein, nachzuforschen, welche eigenthümliche Anschauungen etwa S mit seiner Uebersetzung verbunden. Der ganze Satz ist vielmehr eine unverständliche Zusammenziehung von A. Der Syrer behielt entweder aus Unachtsamkeit das *καὶ* das vor *θάνατος* stand bei, oder schob es absichtlich ein, weil er ja nun keine 3 Mysterien mehr hatte, die Worte also nicht als Apposition stehen lassen konnte. Den Worten „quae facta sunt in lenitate Dei" fügte er dann noch kurz „a stella" bei; Worte, die, wie Baur richtig bemerkt, ganz

[19]) Vgl. p. 92 und das Corp. Ignat. in der Note zu dieser Stelle, wo *Cureton* sagt: „If the reading be correct, it would appear that „the three mysteries of the shout" whatever be their meaning ought to be taken in connection with the virginity of Mary, the birth of our Lord and the appearance of the star of the Magi. They may refer to the song of the heavenly host: „Glory to God in the highest" etc. Allusion seems to be made to Rom. 16, 25. 26.

so aussehen, als sollte in ihnen das Folgende kurz zusammengezogen werden. Dabei übersah S denn freilich, daß die Verbindung von *ἐπράχθη* mit „*τῷ ἀστέρι*" eigentlich keinen Sinn gibt [20]).

Auch in den letzten Sätzen erlaubt sich dann S noch einige Umstellungen und Aenderungen. Bei A knüpft der Satz *Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία κ. τ. λ.* natürlich und einfach an das Vorige an. Es ist die Verwirrung, die durch die Neuheit der Erscheinung hervorgerufen wird, welche die Magie auflöst. Allein von einer solchen Verwirrung hat S seinen Ignatius gar nicht reden lassen und kann also auch nicht daran anknüpfen. Er nimmt daher die letzten Worte *Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου* und stellt sie mit Weglassung der Worte *εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*, welche in dieser Stellung schleppend erscheinen mussten, voran. Allein dann hatte auch das *ὅθεν* keinen Sinn mehr und daher wird auch dieses geändert, statt „daher" übersetzt S „hier". Auch die beiden letzten Sätze übersetzt S frei und willkürlich. Wir sehen mithin auch hier und gerade an dieser Stelle recht deutlich, daß bei S nichts als ein Auszug vor uns liegt, bei dem die Lücken entweder ganz sichtbar oder durch willkürliche Aenderungen schlecht verdeckt sind.

Allein wir müssen, um die Recens. A an unserer Stelle als die ursprüngliche zu vertheidigen, noch einige Anschuldigungen Bunsens, die den Inhalt betreffen, zurückweisen. Nachdem er über die Stelle nach A referirt hat, ruft er aus: „Da haben wir das Protevangelium des Jacobus in seiner mythischen Darstellung noch überboten! Mythische Dichtung tritt an die Stelle der einfachen Darstellung. Der Stern, welcher bei Ignatius nur die anschauliche Bezeichnung jenes Moments der Weltgeschichte ist, wird hier ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang zur Hauptsache gemacht!" Wir fragen, bei welchem Ignatius ist der Stern „die anschauliche Bezeichnung eines Moments der Weltgeschichte," bei der syr. Uebersetzung, welche sagt „tria mysteria clamoris, quae *facta* sunt in lenitate Dei a stella", oder bei der Recens. A, welche bloß sagt, es seien diese Geheimnisse verkündigt durch den Stern? Wir fragen, wo wird der Stern mehr zur Hauptsache gemacht, in der syr. Uebersetzung oder bei A? Man sieht, ist man nicht ganz in Vorurtheilen befangen, daß sich die Sache gerade umgekehrt verhält. Ebenso steht es mit dem folgenden Vor-

[20]) Bunsen muß dieses anerkennen durch die Conjectur *ἐκηρύχθη* statt *ἐπράχθη*.

wurfe: „Den Schlußsatz hat der Verfälscher vollkommen umgestellt, weil er ihn nicht verstanden." Ist doch bei A der Satz ganz einfach und klar, so klar, daß ihn Bunsen sogar zur Aufhellung des Syrers gebrauchen muß (von dem διὰ mit dem Infin., welches Bunsen aufnimmt, hat S Nichts, wohl aber A); während bei S der Satz dunkel und unverständlich ist. Dieses mag gegen Bunsen hinreichen; gegen Baur und den von ihm erhobenen Vorwurf gnostischer Anschauung unsere Stelle zu vertheidigen, werden wir später Gelegenheit finden.

Hier schliesst nun der Brief bei S; allein mit einem solchen Schlusse ist alle Briefform verwischt. Wenn man sich mit Bunsen darauf beruft, daß auch einer von den andern Briefen des gewöhnlichen Schlusses „Gehabt euch wohl" ermangelt, so ermangelt eben dieser Brief (der an die Traller) doch nicht des brieflichen Schlusses überhaupt, indem er mit den Worten schliesst: „Noch bin ich in Gefahr. Aber treu ist der Vater, in Christo Jesu, zu erfüllen eure und meine Bitte. Möchtet ihr in ihm untadelhaft erfunden werden." Aber selbst so Etwas fehlt bei unserm Briefe nach der Recens. S. Mit den Worten: „Von da an wurde Alles zugleich bewegt und es war abgesehen auf die Vernichtung des Todes, und das war der Anfang dessen, was in Gott vollendet war," kann vielleicht der erste Theil einer Abhandlung schliessen, nimmermehr aber der letzte Brief, den ein Mann, der sicherem Tode entgegenging, an eine ihm so befreundete Gemeinde schrieb. „Aber ein trockenes „„Gehabt euch wohl"", sagt Bunsen, „muß doch gar zu unpassend scheinen; eine Verbeugung nach einem Dithyrambus!" Wir geben zu, daß ein bloßes ἔῤῥωσθε am Schluß etwas Unpassendes hat; aber deßhalb finden wir eben den Schluß bei A durchaus passend und wahr. Bunsen nennt das nun freilich „noch etwas Prosa", deren der Verfälscher bedarf; allein wir möchten nur einfach an die paulinischen Briefe erinnern, wo auf Stellen, die die höchste Begeisterung athmen, solche „Prosa" folgt, Mahnungen besonders in Betreff der Armensteuer, Bestellungen, Grüße. Einen ähnlichen Schluß haben wir hier. Freilich findet Bunsen einen ganz andern Inhalt. „Der Verfälscher", sagt er (Ignatius u. s. Z. p. 44), „leitet über durch die Lüge, daß Ignatius eine besondere Offenbarung vom Herrn hofft. Er lässt nämlich die Epheser ein zweites Büchlein hoffen, welches er ihnen in Erwartung einer ihm zu Theil werdenden göttlichen Offenbarung über Christus, sein Leiden und sein Auferstehn zu senden verspricht. Dieses Büchlein soll den Zweck haben, daß alle Gläubigen einig unter einander leben, und

— dem Bischofe und dem Presbyterium vollen Gehorsam leisten." Allein wir müssen hier geradezu behaupten, daß von dem Allem auch Nichts bei Ignatius zu finden ist. „Wenn mich Jesus Christus dessen würdigt", beginnt Cap. 20, „und wenn es sein Wille ist, so werde ich euch in einem zweiten Büchlein, das ich euch schreiben will, wie ich angefangen habe, darlegen die Veranstaltung zum Zweck des neuen Menschen Jesus Christus in seinem Glauben und in seiner Liebe, in seinem Leiden und Auferstehen; besonders wenn der Herr mir kund thut, daß ihr alle in gemeinsamer Gnade namentlich zusammenkommt u. s. w." Der ganze Fehler Bunsen's besteht in der falschen Verbindung von *μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ*, was nicht zu den vorigen, sondern zu den folgenden Worten gehört. Gegen jene Verbindung spricht besonders, daß dann auf der einen Seite dem *ἀποκαλύψῃ* ein Object fehlt, während man auf der andern Seite nicht weiß, wovon *ὅτι* abhängig ist; bei der zweiten Verbindung dagegen ist die Construction eine durchaus klare und einfache. Mit der falschen Verbindung schwinden dann aber schon die beiden Hauptanstöße, einmal daß Ignatius eine Offenbarung über das Leiden und Auferstehen Christi erwartet, sodann die falsche Zweckangabe des Schreibens. Allein von einer Offenbarung ist überhaupt in keiner Weise die Rede. Ignatius will einfach sagen: „besonders wenn der Herr mir kund thut, daß es gut steht mit eurer Gemeinde"; er denkt aber nicht an eine unmittelbare göttliche Offenbarung über diesen Gegenstand, sondern nur an einen Bericht durch irgend einen Menschen, den er aber eben als mittelbar von Gott empfangen ansieht. So sind dann alle Schwierigkeiten in diesen Schlußworten verschwunden; das Uebrige bedarf keiner Erklärung. Daß Ignatius noch seiner Kirche in Syrien gedenkt, daß er die Epheser um ihre Fürbitte für dieselbe angeht, ist zu natürlich, zu einfach, um noch ein Wort darüber zu verlieren.

Es bleibt uns noch übrig, auch den Brief an die Römer auf ähnliche Art durchzugehen. In den ersten Capiteln finden sich nur kleinere Differenzen, bei denen es oft nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, ob die Sätze bei S ausgelassen oder bei A hinzugefügt sind. So bei dem ersten Satze von Cap. 2: *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς*[21]) *ἀνθρωπαρεσκῆσαι, ἀλλὰ Θεῷ ἀρέσαι, ὥσπερ καὶ ἀρέσκετε*, der übrigens in den Zusammenhang gut paßt. Es wird mir schwer, sagt Ignatius am Ende von Cap. 1, zu Gott zu gelangen, wenn ihr mei-

---

[21]) Die Handschr. haben *ὑμῖν*, man muß aber doch wohl *ὑμᾶς* lesen.

ner schont. Freilich den Menschen würdet ihr wohl damit gefallen; aber ich will nicht, daß ihr den Menschen zu Gefallen handelt, sondern Gott gefallet, wie ihr auch thut. Auch trägt der Zusatz „ὥσπερ καὶ ἀρέσκετε" ganz einen ignatianischen Charakter (cfr. ad Polyc. c. 4; ad Eph. 4, 8.), und es steht somit der Aechtheit dieses Satzes Nichts im Wege. Doch möchte ich eher glauben, er sei bei S durch ein Versehen ausgefallen, was hier leicht möglich war, da die beiden ersten Sätze mit οὐ γὰρ beginnen, als mit Absicht weggelassen. — Schon Bestimmteres lässt sich sagen über die freilich auch noch unbedeutende Differenz im Anfang von Cap. 3, wo der zweite Satz „Ἐγὼ δὲ θέλω, ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε" bei S fehlt. Im ersten Satze, über den wir uns des Zusammenhanges wegen zunächst verständigen müssen, fassen die meisten Ausleger das ἐβασκάνετε als „beneiden", also „ihr habt nie Jemanden beneidet"[22]). Allein das ist grammatisch nicht möglich, da in dieser Bedeutung der Dativ stehen müsste. Auch würde diese Bedeutung keinen rechten Sinn geben, denn was sollte dann der Gegensatz ἄλλους ἐδιδάξατε? Es muß vielmehr heissen „beschwatzen, durch Schwatzen verführen, verzaubern, irreleiten", in welcher Bedeutung es mit dem Accus. construirt wird. Dann ist auch der Gegensatz ἄλλους ἐδιδάξατε klar. Der Zusammenhang scheint nun etwa der zu sein: Ignatius macht sich selbst einen Einwurf. Aber, will er sagen, mögt ihr vielleicht einwenden, müssen wir nicht der Liebe, wie sie uns gelehrt ist und wie wir sie Andere lehren, gemäß handeln und dich vom Tode zu befreien suchen? „Ihr habt", antwortet nun Ignatius, „nie Jemanden irre geleitet. Ich will auch, daß das fest bleibe, was ihr Andere zu Jüngern machend ihnen aufgetragen habt. Für mich bittet nur um Kraft, daß ich nicht bloß Christ heisse, sondern auch als solcher erfunden werde". Es soll dabei bleiben, will er sagen; aber darin zeigt ihr eben eure Liebe gegen mich und befolgt so euer eigenes Gebot, daß ihr für mich nur um Kraft bittet, denn das ist's allein was mir Noth thut. Ist dieser Zusammenhang der richtige, und wir glauben die Stelle lässt sich in keinen andern Zusammenhang bringen, so ist aber der Satz Ἐγὼ δὲ θέλω etc. durchaus nothwendig. Die Auslassung bei S erklärt sich dann nur daraus, daß er die Stelle nicht verstand und den Satz, der allerdings auf den ersten Blick sehr dunkel erscheint, für durchaus überflüssig hielt.

---

[22]) S übersetzt ܣܚܪܬܘܢ, also ganz wie die Peschito Gal. 3, 1 das Verb. βασκαίνειν übersetzt.

Die erste bedeutendere Differenz beginnt mit Cap. 6. Von diesem ganzen Cap. hat S nur einen einzigen kleinen Satz aufgenommen, und indem er auch die erste Hälfte von Cap. 7 auslässt, reihen sich die Sätze bei ihm folgendermaßen zusammen: „Feuer und Kreuz und Aufstellung von Thieren, Umherwerfen der Gebeine, Zerhauen der Glieder, Zermalmen des ganzen Leibes, böse Plagen des Teufels mögen über mich kommen, daß ich nur Jesum Christum gewinne (Schluß von Cap. 5). Die Noth der Gebärerin steht mir bevor (Cap. 6); und meine Liebe ist gekreuzigt; und nicht ist in mir ein Feuer in einer andern Liebe". Ein eigentlicher Zusammenhang zwischen den einzelnen Sätzen ist nicht da, sie sind sentenzenartig an einander gereiht. Man kann allerdings eine gewisse Verbindung herstellen; aber dazu bedarf es einer solchen Reihe von Mittelgliedern, daß selbst Bunsen es vorzieht den Satz „die Noth der Gebärerin steht mir bevor" als eingeschobenen Ausruf zu fassen. Dann müssten freilich die beiden andern Sätze um so enger zusammenhangen; eine Verbindung, die nicht weiter nachgewiesen wird. — Dagegen bietet die Recens. A allerdings einen guten Zusammenhang. Alles Leid und aller Schmerz mag über mich kommen, hat Ignatius gesagt, wenn ich nur Jesum Christum gewinne. Das ist das Einzige, was mir frommt. Was nützt mir auch alles Andre? „Nichts nützen mir (Cap. 6) die Freuden der Welt[23]), noch die Königreiche dieser Zeit; viel mehr frommt es mir, zu sterben auf Christum Jesum, als zu herrschen über die Enden der Erde". Das nun folgende Citat Mtth. 16, 26 ist wahrscheinlich vom Rande in den Text gekommen, da es auch bei lat. A und in einem Fragment des *Timotheus* von Alexandrien (bei *Cureton* p. 42) fehlt. Wir schliessen deßhalb gleich den folgenden Satz an. „Ihn suche ich, den für uns Gestorbenen, ihn will ich, den für uns Auferstandenen". Freilich geht der Weg zu ihm durch den Tod, der für mich die Geburt zu einem neuen Leben ist. „Schmerzen der Gebärerin stehen mir bevor". Diese Auffassung des Todes als der Geburt zum neuen Leben, der alten Kirche bekanntlich eine sehr geläufige, bringt nun den Ignatius dazu, im folgenden Satze seinen Tod als Leben, sein Leben dagegen als Tod zu fassen. „Verzeiht mir, meine Brüder", fährt er fort, „hindert mich nicht am Leben, wollt nicht daß ich sterbe. — — Lasset mich vielmehr ein Nachfolger der Leiden meines Gottes

---

[23]) Die Lesart πέρατα statt τερπνὰ erklärt sich wohl daraus, daß jenes Wort aus der zweiten Hälfte des Satzes herübergekommen.

sein". Und sich berufend auf die Erfahrung eines Jeden setzt er hinzu: „Wenn Einer Gott in sich wohnend hat, der wird erkennen, was ich will (der wird selbst fühlen, warum ich so auf den Tod dringe), und wird mit mir leiden, wohl wissend, was mich bedrängt. Was mich aber bedrängt (Cap. 7), ist nichts Andres als der Fürst dieser Welt, der nicht will daß ich zu Gott komme. Darum helfet ihm doch nicht, sondern helft mir zu meinem Vorhaben, denn dann helft ihr ja Gotte, der da will daß ich den Märtyrertod erdulde und zu ihm komme. Aber Ignatius fürchtet sich selbst, er fürchtet, wenn er nun selbst nach Rom komme, so möchte er wohl gar dem Tode so nahe aus Furcht die Römer wieder anders zu stimmen suchen. Darum fügt er hinzu: „Selbst wenn ich in meiner persönlichen Gegenwart euch anders ermahnen möchte, so folget mir nicht; folget vielmehr diesem, was ich euch schreibe; denn lebend schreibe ich euch, liebend zu sterben". Das ist die einzige Liebe, die ich jetzt hege. „Meine Liebe ist gekreuzigt, und nicht ist in mir ein Feuer das die Welt liebt". Wir sehen, während bei S die Sätze abgerissen dastehen, ist bei A der schönste Zusammenhang.

Auf die nun folgende Stelle müssen wir aber genauer eingehen, da sie besonders von den Vertheidigern der Recens. S als Stütze ihrer Ansicht benutzt wird. Bunsen glaubt hier sogar „den Betrüger auf der That ertappt zu haben". Vergleichen wir zunächst den Satz, wie ihn die beiden Recensionen lesen. Bei A lautet er so: „Meine Liebe ist gekreuzigt, und nicht wohnt in mir ein Feuer das die Welt liebt, sondern lebendiges Wasser, das in mir redet, das in mir spricht: Auf zum Vater". Die letzten Worte sind offenbar eine Anspielung auf Joh. 4, 10 und 7, 38; und unter dem lebendigen Wasser, das im Menschen redet, ist nicht etwa mit Bunsen Christus, was nirgends angedeutet wird, sondern der heil. Geist zu verstehen. Man kann nicht verkennen, der ganze Satz, besonders auch der Gegensatz von Feuer und Wasser trägt einen originellen, geistreichen Charakter. Dagegen wie abgeschwächt tritt uns der Satz bei S entgegen: „Meine Liebe," übersetzt er, „ist gekreuzigt, und nicht ist in mir ein Feuer in einer andern Liebe", als ob er „*ἐν ἄλλῳ ἔρωτι*" gelesen, was *Cureton* im Corpus Ignatianum wirklich herstellen will. Man sieht zunächst, S verstand den Ausdruck *φιλόϋλον* (ohne Frage die richtige Lesart) nicht, und seine Uebersetzung macht durchaus den Eindruck, als sei sie bloß gerathen, was ja, wie wir oben sahen, bei S mehr vorkommt. Davon dürfen wir, glaube ich, weiter schliessen auf den Grund der Auslassung

der Worte *ὕδωρ δὲ ζῶν κ. τ. λ.* Auch diese blieben nämlich dem Syrer unverständlich; Bilder scheint er, wie wir oben schon bemerkten, auch nicht eben zu lieben, und so griff er zu dem einfachsten Mittel, er ließ die Worte weg, die er nicht verstand.

Ganz andrer Ansicht ist freilich Bunsen über unsere Stelle, wo er den Betrüger auf der That ertappt zu haben glaubt. Er behauptet zunächst (Ignatius u. s. Z. S. 53), worin wir ihm völlig beistimmen, die ächte Lesart sei „*φιλόϋλον*." „Jemand las nun", fährt er fort, „dieses Wort, als wenn es hiesse, „„welches Wasser liebt"" (*φίλυδρον*). So unter Andern schon der alte lat. Uebersetzer des bisherigen Textes". Dieses müssen wir schon bezweifeln. Der Lateiner übersetzt nämlich: „et non est in me ignis amans aliquam aquam; sed vivens et loquens est in me" etc. und diese Uebersetzung erklärt sich weit einfacher aus der auch bei B vorkommenden Lesart „*φιλοῦν τι*". Der Lateiner verband nämlich mit diesen Worten noch das folgende „*ὕδωρ*" und übersetzte dann ganz wörtlich, ohne sich um den Sinn oder Unsinn seiner Uebersetzung zu kümmern: „amans aliquam aquam (*φιλοῦν τι ὕδωρ*); sed vivens etc." Doch wir wollen wenigstens die Möglichkeit zugeben, daß Jemand *φίλυδρον* lesen konnte; wie daraus unser Satz bei A entstehen konnte, ist uns nichtsdestoweniger unbegreiflich. Bunsen denkt dieses so: „Einige (?) begnügten sich mit diesem Unsinn (das Wasser liebend). Aber unser Verfälscher fühlte das Matte oder eigentlich Unsinnige eines solchen Ausdruckes und schmiedete aus dem Worte „Wasser" (welches sein Dasein nur einer falschen Lesart verdankt) einen neuen Satz, worin dieses Wasser (von welchem Ignatius überhaupt nichts weiß) geistig und mystisch von ihm gedeutet werden soll". Allein diese ganze Auseinandersetzung ist doch noch zu unbestimmt; wir müssen versuchen uns das Entstehen des Satzes nach Bunsen noch etwas klarer zu machen. Was las denn A in seinem Texte, den er verfälschte? Etwa *φίλυδρον*? dann ist unbegreiflich, wie er zu der Lesart *φιλόϋλον* kommt; oder *φιλόϋλον*? was das Wahrscheinlichste ist; dann begreift man nicht, wie der Satz vom Wasser an dieses Wort sich anknüpfen konnte. Oder endlich hatte er vielleicht in seinem Texte *φιλόϋλον* stehen, las aber aus Versehen *φίλυδρον*? da wäre vorauszusetzen, er habe es auch geschrieben, besonders wenn er an dieses Wort einen ganzen Satz anknüpft. Doch wir wollen das Unwahrscheinliche annehmen, A habe *φιλόϋλον* vor sich gehabt, aber *φίλυδρον* gelesen, und doch nicht geschrieben; wie kam er dann zu seinem Satze? Liegt etwa im „wasserliebenden Feuer" und „lebendigen

Wasser" ein besondrer Gegensatz, so daß sich der Satz leicht an φίλυδρον anlehnen konnte? läßt sich auch nur irgendwie eine Gedankenverbindung bei A vorstellig machen, die ihn auf diesem Wege zu einem solchen Satze brachte? Wir sehen, selbst bei einer solchen schon an sich unglaublichen Voraussetzung kommen wir der Entstehung unseres Satzes nicht näher auf die Spur, und mit dem „Ertappen auf der That" ist nichts, solange man uns nicht die Gedanken des Verfälschers deutlicher macht und diese Gedanken etwas wahrscheinlicher darstellt. Der Zusammenhang der Sätze ist ein so natürlicher, der Gegensatz zwischen πῦρ und ὕδωρ ein so einfacher, daß es auch natürlicher und einfacher ist, diesen Gedanken bei dem ursprünglichen Concipienten entstehen zu lassen, als bei dem späteren Verfälscher.

Doch unsere Behauptung, daß an dieser Stelle bei S ein secundärer Text vorliege, wird noch bestätigt durch die Betrachtung der folgenden Stelle. Diese lautet bei A so: „Nicht habe ich meine Freude an der Nahrung der Vergänglichkeit noch an den Lüsten des Lebens. Nach dem Brode Gottes verlange ich, dem Himmelsbrode, dem Brode des Lebens, welches ist das Fleisch Jesu Christi des Sohnes Gottes, der in der Folge der Zeit geboren ist aus dem Samen Davids und Abrahams; und nach dem Tranke Gottes verlange ich, nach seinem Blute, welches ist unvergängliche Liebe und immerwährendes Leben". Zunächst geben wir gern zu, daß hier Glossen vom Rande in den Text gekommen sein mögen. Dieses wird besonders klar durch die Vergleichung der latein. Uebersetzung, welche die Worte ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ferner τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ferner die Zusätze ἐν ὑστέρῳ und καὶ Ἀβραάμ, endlich die Schlußworte καὶ ἀέννaος ζωή nicht kennt. Von diesen mögen einige, vielleicht alle unächt sein; so bleibt uns doch noch ein von S ziemlich verschiedener Text. Dieser würde nach dem lat. Texte hergestellt lauten: Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβίδ· καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος. Vergleichen wir damit die syr. Uebersetzung, so lautet sie wörtlich: „Nach dem Brode Gottes verlange ich, welches ist der Leib Christi und sein Blut; ich verlange den Trank, welches ist unvergängliche Liebe". Cureton und Bunsen ändern freilich die Interpunction und setzen das Zeichen vor ܘܕܡܗ, statt nach diesem Worte. Allein dazu ist gar kein Recht vorhanden. Nach der ursprünglichen Interpunction gehört ܘܕܡܗ zum Vorigen, nicht zum Folgenden. Dasselbe fordert auch der ganze Bau des Satzes. Der Hauptunterschied ist der, daß die

Worte τὸ αἷμα αὐτοῦ bei A eine Apposition zu πόμα bilden, während sie bei S mit σάρξ Χριστοῦ verbunden sind. Versuchen wir einmal zu erklären, wie S zu dieser Verbindung kam. Als er den Satz übersah, musste es ihm auffallen, daß, während bei ἄρτον nur ὅς ἐστιν σάρξ hinzugefügt wird, nachher zu πόμα erst τὸ αἷμα αὐτοῦ und noch ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος gesetzt wird. An dieser Ungleichheit scheint er Anstoß genommen zu haben. Dazu kommt, daß es ihm vielleicht durch eben jenen Zusatz unwahrscheinlich wurde, ob er bei πόμα auch an das Abendmahl denken sollte, woran er bei σάρξ Ἰησοῦ sicher dachte. Diesem allen glaubte er dadurch abhelfen zu können, daß er die Worte αἷμα αὐτοῦ von ihrem Platze, wo sie unpassend schienen, wegnahm und sie gleich mit σάρξ verband; eine Verbindung die ihm sehr geläufig war. So hätten wir denn auch hier bei S einen weniger ursprünglichen Text und eine Erleichterung des Satzes durch Aenderungen, wie wir sie oben mehr kennen gelernt haben.

Cap. 8. fehlt wiederum bei S. Ignatius drängt in diesem Cap. noch einmal schon früher ausgesprochene Gedanken zusammen, noch einmal bittet er die römische Gemeinde aufs herzlichste, nicht wider seinen Willen für seine Befreiung zu arbeiten. Es kann dieses nichts Auffallendes haben: ist es doch durchaus natürlich, daß Ignatius nun da er sich dem Ende seines Schreibens nähert, Das was ihm so sehr am Herzen lag, noch einmal seinen Lesern dringend vorhält. Den Zusammenhang darzulegen wird überflüssig sein, da er sich leicht ergibt; dagegen scheint es nöthig die Stelle gegen einige Angriffe Bunsens in Schutz zu nehmen. Den Inhalt nennt Bunsen „eine lahme und hohle Rhetorik"; ein Vorwurf, der dann freilich auch auf den Theil der Briefe, den B. für ächt hält, zurückfällt, da die Hauptgedanken nicht etwa neue sind, sondern, wie oben gesagt, noch einmal wiederholt werden, eine Wiederholung die für den Unbefangenen nichts Auffälliges haben kann.

„Nicht will ich", beginnt Ignatius, „mehr nach Menschenweise leben; das wird aber geschehen, wenn ihr wollt. Wollet, damit auch ihr Wohlwollen findet". Wenn Ignatius hier sagt, ich will nicht mehr nach Menschenweise leben, so drückt er damit nur negativ aus, was er sonst positiv bezeichnet mit dem Worte θεοῦ ἐπιτυχεῖν oder mit dem andern Ausdruck „durch den Tod werde ich ein wahrer Jünger sein". Daß er dieses aber von dem Wollen der Gemeinde zu Rom abhängig macht, ist ebenfalls kein neuer Gedanke; es ist derselbe, den er Cap. 2 ausspricht: ἐὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενή-

σομαι θεοῦ." Endlich kann auch der letzte Satz weder nach Inhalt noch Form etwas Auffallendes haben, wenn man für jenen eben dort Cap. 2 vergleicht: Οὔτε ὑμεῖς ἐὰν σιωπήσητε, κρείττονι ἔργῳ ἔχετε ἐπιγραφῆναι, für diese Polyc. Cap. 6: „Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν" vergleicht. An eine Nachahmung von Gal. 4, 9 ist nicht zu denken. „Mit wenigen Worten", heisst es dann weiter, „bitte ich euch: Folget mir. Jesus Christus wird euch das offenbaren, daß ich Wahrheit rede, der untrügliche Mund, durch den der Vater wahrhaft redet. Bittet für mich, daß ich's erlange (vgl. Cap. 3: Μόνον μοι δύναμιν αἰτεῖσθε; Cap. 4: Λιτανεύσατε τὸν Χριστὸν ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων θυσία εὑρεθῶ.). Nicht nach dem Fleische habe ich euch geschrieben, sondern nach dem Willen Gottes; (daß Ignatius es als Gottes Willen ansah, daß er den Märtyrertod erleiden sollte, erhellt aus manchen andern Stellen des Briefes). Wenn ich leide, habt ihr mich geliebt; wenn ich dessen nicht werth befunden werde, habt ihr mich gar nicht geliebt". An diesem Schlußsatze nimmt Bunsen besonders Anstoß. „Welche Uebertreibung!" ruft er aus, „ja welcher Unsinn!" Allein Bunsen premirt das μισεῖν viel zu sehr; es ist eben nur der Gegensatz von lieben, also „nicht lieben". Uebrigens ist auch dieser Gedanke bei Ignatius nicht neu. Er drückt nur mit stärkeren Worten aus, was er schon Cap. 4 gesagt hat: Παρακαλῶ ὑμᾶς μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι.

Cap. 9. folgt nun die Bitte, die ja auch in den frühern Briefen sich findet, der Gemeinde in Antiochien im Gebet zu gedenken. Daß aber Ignatius so für seine Gemeinde bittet, von der er so schön sagt „Jesus Christus wird ihr Bischof sein und eure Liebe", ist so natürlich, daß es im Gegentheil auffallen müsste, wenn eine solche Bitte fehlte. Den letzten Satz „Ἀσπάζεται κ. τ. λ." haben beide Recensionen wieder gemeinschaftlich. Wir haben schon oben von diesem Satze gehandelt und gezeigt, wie S ihn nicht versteht und, indem er den Sinn zu errathen sucht, ihn falsch übersetzt.

Dieses ist dann der letzte Satz, der sich in beiden Recensionen findet. Der Schluß des Briefes ist bei beiden verschieden. Bei S finden wir nämlich hier einen Abschnitt, den wir bei A freilich auch haben, der dort aber das 4. und 5. Cap. des Briefes an die Traller ausmacht. Es entsteht hier nun die Frage: Hatte dieser Abschnitt ursprünglich seinen Platz am Ende des Römerbriefes und wurde von dem Verfälscher dort weggenommen, um die Grundlage zu einem erdichteten Briefe zu geben (Bunsen)? oder ist der ursprüngliche Platz desselben im Briefe

an die Traller, und wurde er von dort weggenommen und hier angehängt, um ihn zugleich mit den übrigen Bruchstücken zu bewahren? Sehen wir zunächst, in welchem Zusammenhange die Stelle hier steht. Mit dem Gruße Cap. 9 war der Brief eigentlich schon abgeschlossen, es fehlte nur noch die eigentliche Schlußformel. So muß es denn sehr auffallen, wenn Ignatius, wie es beim Syrer geschieht, noch einmal anhält und noch ganz neue wichtige Dinge bespricht, die er im ganzen Briefe noch nicht berührt hat, die auch mit dem was er zuletzt gesagt hat in gar keinem Zusammenhange stehen. Dazu kommt, daß nun ein eigentlicher voller Briefschluß fehlt, indem nun blos die Schlußformel Ἔῤῥωσθε εἰς τέλος κ. τ. λ. plötzlich angefügt wird. Dagegen steht die Stelle im Briefe an die Traller im schönsten Zusammenhange. Nachdem Ignatius der Gemeinde gedankt hat, daß auch sie ihren Bischof, ihn zu begrüßen, nach Smyrna gesandt, beginnt er sie zu ermahnen, ihrem Bischofe, ihren Presbytern und Diakonen gehorsam zu sein. Das konnte aber den Anschein gewinnen, als wollte er dieser Gemeinde befehlen. „Bin ich denn", fragt er deshalb, „zu einer solchen Meinung von mir selbst[24]) gekommen, daß ich ein Verurtheilter wie ein Apostel euch Vorschriften gebe"? und auf diese Frage eben dient unsere Stelle als Antwort. „Ich messe mich selbst", so etwa sagt er, „daß ich nicht im Rühmen zu Grunde gehe, und die welche mich loben, quälen mich nur. Freilich könnte ich euch wohl von himmlischen Dingen schreiben; aber ihr würdet sie nicht fassen, und ihr müsst auch nicht wähnen, als ob ich, weil ich ein Gebundener bin, nun größere Einsicht hätte. In diesem Stücke bin ich noch ein Schüler[25]), denn Viel fehlt daß ich in Gott vollkommen wäre. Darum (so schliesst dann Cap. 6 an) will ich euch nicht von himmlischen Dingen reden, sondern euch ermahnen euch zu hüten vor Irrlehren. Man sieht, schon der weit innigere Zusammenhang im Briefe an die Traller spricht dafür, daß die Stelle dort ihren ursprünglichen Platz hatte. Dazu kommt, daß man nicht nachweisen kann, warum der vermeinte Verfälscher die Stelle abgeschnitten und an das Ende des Römerbriefes versetzt habe; ein Nachweis, den wir doch von denen verlangen müssen, die diese Behauptung aufstellen. Bunsen versucht es. „Dem

[24]) Wir ändern in dem sehr verdorbenen Text der Stelle mit Arndt (Stud. u. Krit. 1839) ἑαυτοῦ statt ἑαυτόν.

[25]) Daß man μαθητής nicht mit Bunsen als „vollendeter Schüler" fassen kann, was Ignatius übrigens durch ἀληθῶς μαθητής ausdrückt, zeigt schon der Satz mit γάρ.

Verfälscher", sagt er, „gefiel die herrliche Stelle nicht, weil das Folgende ihm dem großen mächtigen Rom gegenüber gar zu geringschätzig vorkam. Ignatius will den Römern von den himmlischen Dingen, die seinen aufs Ewige und Unsichtbare gerichteten Geist beschäftigten, darum hier nichts weiter mittheilen, weil die Römer vielleicht Schaden daran nehmen möchten". Aber ist es vielleicht weniger geringschätzig von der Gemeinde zu Rom gedacht, wenn Ignatius ihr sagt: „Verzeihet mir, was mir frommt weiß ich"? ein Satz der doch immer den involvirt: ihr wisset nicht was mir frommt, den aber A stehen lässt. Ja wenn wir in den Zusätzen bei A (nach Bunsens Meinung) einen Satz lesen, wie Cap. 7. *Βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικείτω*, so schliesst das doch in sich, daß dem Schreiber der Gedanke kam, die Römer könnten ihn etwa um die Ehre des Märtyrerthums beneiden; und heisst das nicht unendlich geringschätziger von einer Gemeinde denken, wenn man an die Möglichkeit eines solchen Neides glauben kann, als wenn man dafür hält, die Gemeinde sei nicht im Stande solche überirdische Dinge zu fassen? So kann es doch wohl bei A nicht eine ganz besondere Hochachtung der Gemeinde zu Rom, nicht der Gedanke gewesen sein, es rede die Stelle zu geringschätzig von derselben, welcher ihn dazu brachte diese Stelle zu streichen, da wir ja finden, daß er weit stärkere Stellen stehen lässt, ja, um mit Bunsen zu reden, selbst hinzufügt. Dagen lässt sich wohl denken, wie S dazu kam die Stelle hier anzuhängen. Dieselbe musste ihn für seinen Zweck ihrem Inhalte nach interessiren; da er aber weder von dem Brief an die Traller noch von irgend einem andern Etwas anfügen will, so war es das Einfachste, die Stelle hier am Schlusse dessen was er überhaupt von den Briefen gibt anzuschliessen; wobei er kein Bedenken tragen konnte, da er ja, wie aus Allem erhellt, durchaus kein historisches Interesse bei den Briefen hatte.

Fassen wir nun, nachdem wir die drei Briefe genau durchlaufen haben, das Resultat unserer Untersuchung zusammen, so ist es dieses: Bei A finden wir durchweg einen genauen Zusammenhang, ohne daß sich irgendwo (kleinere Zusätze ausgenommen) Spuren von größern Zusätzen fänden. Dagegen ist bei S kein solcher genauer Zusammenhang; es finden sich vielmehr mannichfache Lücken, die freilich oft durch willkürliche Aenderungen in den vorhergehenden und nachfolgenden Sätzen künstlich verdeckt sind, die aber, nachdem wir diese erkannt, wieder zu Tage treten. Ja wir konnten an einzelnen Stellen erkennen, warum der Syrer gerade so ausgezogen und wie er dabei

zu Werke gegangen. Aus diesem Allen in Verbindung mit den Resultaten, die wir aus den frühern Untersuchungen gewonnen, ziehen wir nun den Schluß: Bei A liegen die Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt vor; dagegen ist die Recens. S nur ein Auszug aus diesen ursprünglichen Briefen.

Allein wir dürfen dieses Resultat noch nicht für ein ganz gesichertes halten, ehe wir nicht auf einige Einwürfe, die besonders Cureton geltend macht, geantwortet haben. Es soll nämlich zwischen den Stücken die sich bei S finden und denen der Recens. A eine bedeutende Differenz, sowohl in der Form als im Inhalte herrschen; eine Behauptung, die *Cureton* im Corpus Ignatianum von p. XLVIII. der Introduction an ausführt. Was zunächst die Differenz des Inhaltes betrifft, so soll sich diese besonders in zwei Stücken zeigen, in der Lehre vom Episkopat und in der Christologie des Ignatius. Weßhalb alle Persönlichkeiten bei S fehlen, was man auch hierher ziehen könnte, haben wir oben darzuthun gesucht; auch haben wir schon nachgewiesen, daß sich bei S dieselben Grundgedanken über den Episkopat finden wie bei A. Es bliebe noch übrig zu zeigen, daß auch die Christologie Beider in ihren Grundzügen keine verschiedene ist. Das am meisten Charakteristische der Christologie des Ignatius bei A ist die unmittelbare Identificirung Gottes und Christi. Allein diese findet sich ebensowohl auch bei S. Auch da wird Christus Gott genannt. In der Ueberschrift des Epheserbriefes können die Worte „in voluntate patris Jesu Christi dei nostri" auch anders ausgelegt werden; aber unzweifelhaft wird Christus gleich darauf Cap. 1 mit Gott identificirt in den Worten *ἐν αἵματι θεοῦ*. Wir haben nachgewiesen, daß die Auslegung Bunsens, womit er dieses wegzuschaffen sucht, nicht die richtige ist, daß vielmehr bei allen Zeugen, sowohl bei A als B und ihren lat. Uebersetzern als beim Armenier und bei S selbst, *ἐν αἵματι θεοῦ* zusammenzufassen ist. Ebenso heisst Christus geradezu „Gott" am Schlusse des Römerbriefes, „*ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*." Freilich finden wir bei A Christus sehr häufig Gott genannt, wo dieses Wort bei S fehlt; allein auf die Zahl der Fälle wo dieses geschieht wird man doch keine Rücksicht nehmen wollen, und in der letzten angeführten Stelle haben wir ebenso einen Fall, wo S zu den Worten *Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Worte *θεοῦ ἡμῶν* hinzufügt, während A sie wegläßt. Dazu vergleiche man die berühmte Stelle ad Polyc. 3, die auch S aufbewahrt hat: „Harre auf den über die Zeit Erhabenen, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, der um unsertwillen sichtbar geworden ist,

den nicht mit Händen zu Betastenden, den Leiblosen, der um unsertwillen litt, der auf alle Weise um unsertwillen duldete"; und man wird nicht mehr behaupten wollen, es finde sich bei A eine andere Christologie als bei S.

Ebensowenig ist die Behauptung begründet, der Styl der Briefe sei in beiden Recensionen ein verschiedener. Was zunächst den Styl im Allgemeinen betrifft, so sagt *Cureton* (im Corp. Ign. a. a. O.): „Die Briefe, wie sie bei S vorliegen, sind in einer planen, einfachen Manier geschrieben, ohne Affectation und studirte Phraseologie, in kurzen kräftigen, abgerissenen Sentenzen, mit Ausnahme des Briefs an die Epheser, wo der Anfang nicht so fliessend ist. Dieser scheint in großer Eile geschrieben zu sein". Dagegen behauptet Cureton, in der Recens. A finde sich ein „affectirter, gesuchter Styl". Wir müssen diese Behauptung nach beiden Seiten hin sehr beschränken. Zunächst ist der Styl der Briefe auch bei S keineswegs ein so planer und einfacher, wie Cureton behauptet. Von dem Briefe an den Polykarp ist dieses noch am ersten zu behaupten; allein da brachte es der Inhalt sehr natürlich mit sich. Wo Ermahnung sich an Ermahnung reiht, muß der Styl von selbst einen einfachen sentenzenartigen Charakter annehmen. Allein sobald der Inhalt zu wirklicher Lehre wird, wird auch der Styl ein minder einfacher, die Perioden verwickelter werden. So im Briefe an die Epheser. Von dem Anfange dieses Briefes gesteht es ja Cureton selbst zu; aber man darf es keineswegs auf den Anfang beschränken. Auch im Fortgange des Briefes finden sich längere Sätze, verwickeltere Perioden (vgl. bes. Cap. 9 u. 10). Ebenso im Briefe an die Römer, der etwa, was den Styl betrifft, in der Mitte zwischen beiden andern Briefen steht. Auf der andern Seite müssen wir auch läugnen, daß der Styl in den Stellen, die sich nur bei A finden, ein gesuchter und affectirter sei. Wir haben hierauf schon oft im Laufe unserer Untersuchung aufmerksam gemacht, und fügen nur noch hinzu, daß im Allgemeinen der Styl nicht ein so einfacher sein kann wie in dem Briefe an den Polykarp, da ja die meisten Stellen sich in den Briefen finden, die schon durch den Stoff und ihre ganze Haltung einen verwickeltern Styl fordern, in den Briefen an die Epheser und Römer.

Cureton geht nun auch in das Einzelne ein und sucht auch in den einzelnen Ausdrücken und Wendungen eine Verschiedenheit des Styles nachzuweisen. Wir geben gern zu, daß sich in den Abschnitten und Briefen, welche S nicht hat, manches Wort findet, das in den

Stellen, die S hat, nicht gebräuchlich ist. So *ἁγιόφορος* ad Smyrn. inscr.; *ἀδιάκριτον* Eph. 3, Phil. inscr., Trall. 1 und *ἀδιακριτῶς* ad Rom. inscr., *ἄθεοι* Trall. 3; *ἀμεριμνία* Polyc. 7; *ἀμέριστος* Phil. 6; Trall. 13; *ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι* Phil. 5; *ἀξιονόμαστος* Eph. 4; *ἀξιόπλοκος* Magn. 13; *ἀόργητον* Phil. 1; *ἀπερίσπαστος* Eph. 20; *ἀποδιυλισμένος* Phil. 3, Rom. inscr.; *θεομακάριστος* Smyrn. 1, Polyc. 7; *θεοδρόμος* Polyc. 7, Phil. 2; *χαρακτήρ* Trall. inscr., Magn. 5; *χειροτονῆσαι* Phil. 10, Polyc. 7, Smyrn. 11; *τὸ δοκεῖν* Trall. 10, Smyrn. 2. 4; *πάροδος* Eph. 12; *συνήρμοσται* Eph. 4; *σύνοδος* Eph. 9. Es finden sich selbst Wörter die bei A sehr häufig vorkommen, bei S nie. So: *ἀναπαύειν* Smyrn. 9. 12, Eph. 2, Magn. 15, Trall. 12, Rom. 10; *βοτάνη* Eph. 10, Phil. 3, Trall. 6; *ἐξεμπλάριον* Smyrn. 12, Eph. 2, Trall. 3; *τὸ ζῆν* substantivisch gebraucht Eph. 3. 11, Trall. 9, Magn. 1. 5, Smyrn. 4.

Auch umgekehrt finden sich Wörter bei S, die in den Stücken, welche A allein hat, nicht vorkommen; so: *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* Polyc. 3 (dagegen findet sich *ἑτεροδοξοῦντες* Smyrn. 6 und *ἑτεροδοξία* Magn. 6); *εὐοικονόμητος* Rom. 1; *εὐστάθης* Polyc. 4; *ἡσυχία* Eph. 9; *θέμα* Polyc. 2; *ἐμβροχαί* Polyc. 2; *ἔμπλαστρον* Polyc. 2; *ἐνείρισται* Eph. 8; *ἐπεσκοπημένος* Polyc. inscr.; *ἐπιγραφῆναι* Rom. 2, *μεγαλειότης* Rom. inscr.; *μεγαλορρημοσύνη* Eph. 6; *ἐν μεγέθει θεοῦ* ad Eph. inscr.; *σύμβιος* Polyc. 5; *ὁμιλία* Polyc. 5; *ὀψώνια* Polyc. 6; *πάρεδροι* Polyc. 5; *παροξυσμός* Polyc. 2; *πολυαγάπητον* Eph. 1; *συναγωγαί* Polyc. 4; *σπονδιασθῆναι* Rom. 2; *στραγγαλιωθῆτε* Trall. 4; *συγγενικόν* Eph. 1; *συγγνωμονεῖτε* Trall. 5; *τοποθεσίαι ἀγγελικαί* Trall. 4; *ὑπηρέται* Polyc. 5; *φροντιστής* Polyc. 4; *φιλόϋλον* Rom. 7; *χωρίον* Rom. inscr.; *ἑδραῖος* Polyc. 4, Eph. 10. Allein Beides kann doch nicht auffallen, im Gegentheil würde es sehr verdächtig sein, wenn das Umgekehrte der Fall wäre; weil eine gänzliche Gleichmäßigkeit des Styles eine Abhängigkeit der Recens. A von S beweisen würde.

Daneben findet sich nun aber auch eine Reihe von mehr oder minder eigenthümlichen Worten und Redensarten, welche Beide gemein haben. So das unendlich oft gebrauchte *ἐπιτυχεῖν θεοῦ* Polyc. 7 Eph. 12, Rom. 9, Trall. 12. 13, Magn. 14, Smyrn. 11; *ἄμωμος* und *ἀμωμῶς* Eph. inscr., Polyc. 1, Rom. inscr., Smyrn. inscr., Magn. 7, Eph. 4, Trall. 1. 13; *ἕνωσις* Polyc. 1. 5, Magn. 1. 7, Phil. 4. 7; *ἑνότης* Polyc. 8, Eph. 4, Phil. 2; *θηριομαχῆσαι* Eph. 1, Trall. 10; *θυσιαστήριον* Rom. 2, Eph. 4, Magn. 7, Trall. 6; *τόπος* (Amt) Polyc. 1,

Smyrn. 6 (*εἰς τόπον* „anstatt" cf. Magn. 6.); *ἐπουράνια* Trall. 4. 5 (bei S), Smyrn. 6, Eph. 13; *πυκνότερον* Polyc. 4, Eph. 13 (hier auch *πυκνῶς*); sodann die oft gebrauchten mit *ἄξιος* zusammengesetzten Wörter *ἀξιόθεος* Rom. inscr., Smyrn. 12, Magn. 2, Trall. inscr.; *ἀξιομακάριστος* Rom. inscr., Eph. inscr. 12, Rom. 10; *ἀξιόπιστος* Polyc. 3, Trall. 2, Phil. 2; *ἀξιοπρεπής* Rom. inscr., Magn. 13. (eigenthümlich sind den Stellen welche S aufgenommen hat, *ἀξιέπαινος, ἀξίαγνος, ἀξιεπίτευκτος* Rom. inscr.; dagegen den Stellen die nur A liest, *ἀξιαγάπητος* Phil. 5, *ἀξιοθαύμαστος* Phil. 5, *ἀξιονόμαστος* Eph. 4, *ἀξιόπλοκος* Magn. 13); ferner die Verbindung und der Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* Smyrn. 1. 3; Polyc. 5, Magn. 13, Trall. 12, Rom. inscr.; *σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς* Polyc. 1. 5; Smyrn. 12, Eph. 7. 10, Magn. 13; *φυσιοῦν* Magn. 12, Trall. 4. (auch bei S) 7; *χριστιανισμός* Rom. 3, Magn. 10, Phil. 6 (*Ἰουδαισμός* dagegen findet sich nur an Stellen die A allein hat, Magn. 10, Phil. 6); *χριστιανός* Polyc. 7, Eph. 11, Rom. 3, Trall. 6, Magn. 4; die Verbindung von *ὁρατά* und *ἀόρατα* Rom. 5, Trall. 5, während Polyc. 2 *τὰ ἀόρατα* und *τὰ φαινόμενα* einander gegenüberstehen, Smyrn. 6 *ὁρατοὶ* und *ἀόρατοι*; *ἀντίψυχον* Smyrn. 10, Polyc. 2. 6, Eph. 21. Nach dieser, jedoch keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch machenden, Uebersicht wird es nicht nöthig sein, noch auf das Einzelne was Cureton beibringt einzugehen. Wenn er behauptet, bei S seien Epitheta selten gebraucht, so ist das nicht richtig, S und A gebrauchen beide gern Epitheta. Finden sich doch in der Zuschrift des Römerbriefes auch bei S sechs nacheinander. Was er über die mit *ἄξιος* zusammengesetzten Wörter sagt, erledigt sich durch die obige Bemerkung. Wörter mit *α* privat., an denen die Stellen bei S reich sind, finden sich auch bei A in ziemlicher Anzahl (*ἀδιάκριτος, ἀδιακρίτως, ἄθεοι, ἀμεριμνία, ἀμέριστος, ἄμωμος, ἀνυστέρητος, ἀόργητον, ἀπερίσπαστος, ἀσύγκριτος, ἀσώματος* u. a. m.).

Ziehen wir hieraus ein Resultat, so ist es das: die Stellen welche A allein hat, weichen im Style weder von S so bedeutend ab, daß daraus ein Argument gegen ihre Aechtheit genommen werden könnte, noch hängen sie so sclavisch von der Recens. S ab, daß man behaupten könnte, sie seien nachgeahmt. So lässt sich denn auch von dieser Seite her gegen unser gefundenes Resultat Nichts einwenden, und wir dürfen es also auch in diesem Puncte für ein hinlänglich gesichertes halten.

II.

Des Hieronymus wiederaufgefundenes Verzeichniß der Schriften des Origenes.

Von

Dr. th. Rud. Redepenning,

ordentl. Professor d. Theol. in Göttingen.

Die ursprünglich in einem Briefe des Hieronymus an die Paula enthaltene Vergleichung der Schriftenreihe des Varro mit der des Origenes[1]), welche so lange für verloren galt, ist in der Stadtbibliothek zu Arras von Sir Thomas Phillipps, dem gelehrten Handschriftensammler in Middlehill, wiedergefunden und von ihm in einigen Abdrücken für literarische Freunde verbreitet worden. Eins dieser Blätter, von dem kleinen Vorrath das letzte, erhielt im vorigen Sommer Professor Urlichs bei seinem Aufenthalte in Middlehill durch die Freigebigkeit des Besitzers, und so gelangte es an Ritschl, von welchem die eine Hälfte des Verzeichnisses, die varronischen Bücher in einer eigenen Schrift[2]) zurechtgestellt und erläutert worden sind. Die Angaben über Origenes hat er den Theologen überlassen. Dieser wichtige Theil des Katalogs ist noch nicht zur Sprache gebracht.

Der Phillipps'sche Abdruck führt jenes Schriftenverzeichniß unter der Aufschrift Preface to Origen on Genesis ein. Aber wir erfahren nicht, wer die Vorrede schrieb, oder in welche Zeit sie gehöre; nur das steht fest, daß nicht Hieronymus eine Vorrede zu irgend einem Werke des Origenes über die Genesis verfasst hat. Es würde wichtig

---

[1]) *Hieron.* de script. eccl. c. 54: in voluminibus epistolarum ad Paulam, in quadam epistola contra Varronis opera. Wie jedoch Hieronym. oft Briefe an zwei oder mehrere Empfänger richtete, so that er es auch diesmal. Er spricht in der Mehrheit, wo er in diesem Briefe eine Anrede nöthig findet.

[2]) „Die Schriftstellerei des M. Terentius Varro und die des Origenes. Nach dem ungedruckten Katalog des Hieronymus." Von Friedrich Ritschl. Bonn 1847.

sein, zu erkunden, ob jene Ueberschrift eine neuere Zugabe ist, oder ein Bestandtheil der Handschrift in Arras. Leicht liesse es sich erklären, wie gerade in eine Vorrede zu Origenes über die Genesis jenes die vielen exegetischen Schriften desselben aufführende Verzeichniß sich retten konnte.

In den die Bücheraufzählung einleitenden Worten, welche sich auch bei Rufin Invect. II, c. 20 finden, möchte ich die Ritschl'sche Aenderung des quia nunc otiosum est, in quia non rel. wieder zurücknehmen. Hieronymus hat so eben den größten Vielschreiber der Griechen, den Didymus erwähnt: er ist der Ebalterus in unserem Bruchstück zu Anfange, wofür Rufin das richtige Chalcenterus hat, welches unser Text weiter unten ebenfalls nachbringt. Weil es aber jetzt, wo die Gelehrsamkeit des Zeitalters darin besteht, scire pisces, in quo gurgite nati, quae concha, in quo littore creverit, — — oculi in hereditates, sensus ad patinas seqq., ganz überflüssig wäre, Lateinern von griechischen Werken zu sprechen, deshalb will Hieronymus nichts von Didymus sagen, sondern die Schriften des Lateiners Varro aufführen.

Auch gegen die von Ritschl so scharfsinnig versuchte Verminderung der bei Schätzung der Schriften des Origenes herkömmlich gewordenen Summe, — man giebt 6000 an, die Ritschl auf 900 zurückbringt (a. a. O. S. 78), — habe ich einige Einwendungen. Jene Zahl findet sich nicht erst bei Cedrenus: es hat sie am frühsten Epiphan. haer. LXIV. 63. p. 591, wo er aus dieser Vielschreiberei, ohne jedoch jene ihm selber verdächtige Zahl verbürgen zu wollen, dem Origenes bittere Vorwürfe macht. Rufin de adulterat. libror. Origen., Opp. Orig. IV, Append. p. 54, giebt dem Epiphanius, welchen er beschuldigt, sich in einer großen Versammlung seiner Belesenheit in jener ganzen Schriftenmenge, den 6000 Büchern des Origenes, gerühmt zu haben, den Tadel der Unzweckmäßigkeit einer solchen Leserei, wenn es sich nur um Kenntniß des Lehrbegriffs eines Verfassers handle, zurück. Wieder diese Rüge nimmt Hieronymus auf adv. Rufin. II, Opp. IV, II, 417 Mart., wo er sagt: daß gewiß Epiphanius um so weniger eine solche Belesenheit könne vorgegeben haben, weil schon das unmöglich sei, daß Origenes 6000 Bücher geschrieben habe. Wie würde er daneben irgend etwas haben lesen können? Auch weise das Verzeichniß der Bücher desselben bei Eusebius im 3ten Buch des Lebens des Pamphilus kaum 2000 Schriften auf (— — et non dico sex millia, sed tertiam aprtem non reperies). Und schon Epiphanius

selber habe jene Anklage in einem (jetzt verlorenen) Brief an Johannes von Jerusalem widerlegt. Nächstdem zieht noch Hieronymus jene Zahl an zwei anderen Stellen, ep. 39. ad Theophil. adv. Joh. Hierosol. Opp. IV. II, 337, und in der Schrift gegen Rufin II, Opp. IV., II, 405 gelegentlich in Zweifel; wie ich dies in meinen Prolegomenen zu *Origen.* de Princ. p. XVII. in der Kürze angemerkt habe, und auch Guerike (de schola, quae Alex. floruit, catechetica I, 60) es angiebt. Gleichwohl wird die Angabe von Honorius von Autun um 1130 in seiner Schrift de script. eccl. c. 55 (Bibl. Patr. T. XX), sodann von Cedrenus, und aus Demselben von Suidas wiederholt. Unter diesen Umständen müssen wir wohl auf die Ritschl'sche Vermuthung, daß bei Cedren das ‚ς (6000) sich für das Sampi (900) eingeschlichen habe, verzichten. Aber wie wäre es, wenn sich in der Urquelle aller jener Berechnungen, in der Aufzählung des Eusebius im Leben des Pamphilus, deren auch Euseb. H. E. VI, 32 gedenkt, eine Zahlangabe gefunden hätte, und hier das Sampi mit dem Stigma verwechselt wäre? Die Zahl 900 ist mehr als hinlänglich, wenn man die Hexaplen und Tetraplen ausschliesst; und jene Zeichenvertauschung, ein wenig Gedankenlosigkeit, womit man die irrthümliche Angabe wiederholte, mit in Anschlag gebracht, würde es erklären, wie schon im ersten origenistischen Streite, zur Zeit des Epiphanius, Hieronymus und Rufin, die Schriften des Origenes für gewöhnlich auf 6000 berechnet wurden. Das ist gewiß, daß auch Hieronymus diese Annahme kennt, ohne sie für richtig zu halten, und daß sie Epiphanius, wenn auch die Behauptung, alle jene Schriften gelesen zu haben, ihm nur aufgebürdet sein mag, in dem Werke über die Häresien zu einer Anklage gegen Origenes benutzt hat. Nun meint aber doch Hieronymus bis gegen 2000 Schriften des Origenes rechnen zu müssen. Er denkt dabei unstreitig mit an die Hexaplen und Tetraplen, auf welche auch die Worte adv. Rufin. II, 417 (crimini ei (Epiphanio) dandum est, quare Graecam, S y r a m, et H e b r a e a m et Aegyptiacam linguam, ex parte et Latinam noverit?) deuten könnten. Jene beiden großen Werke rechnet Ritschl für etwa ein halbes Hundert einzelner Bücher, deren er im übrigen gegen 850, unter ihnen einzelne Homilien und Excerpte zu einzelnen Psalmen für eigene Schriften genommen, auf Origenes zurückführt. Haben wir aber deren schon einmal so viele, und unter ihnen so kleine Stücke, so hat die Bibel über 1330 Capitel, deren jedes in den Hexaplen wohl als ein Buch veranschlagt werden konnte, mit demselben Rechte, womit

man jene Homilien und Excerpte dafür gelten ließ, und dann kämen zu dem allen noch die Tetraplen hinzu. — Bewegten wir uns hier auf lediglich lateinischem Sprachgebiete, so würde ich sagen, daß man, um die ungemeine Ergiebigkeit des Lehrers der griechischen Kirche zu bezeichnen, ausser Stande mit einem sexcenti, bekanntlich einer runden Angabe, auszureichen, sogleich zu sena millia griff, um so für die wirklich unübersehliche, zu Cäsarea Paläst. lange Zeit aufgespeicherte Menge seiner Bücher eine ungefähre Zahl zu gewinnen. Im Griechischen kenne ich einen entsprechenden Sprachgebrauch nicht; aber Epiphanius konnte seine Angabe, die er selber keineswegs für recht zuverlässig hielt, von den in Palästina damals anwesenden gelehrten Lateinern haben.

Der sehr entstellte Anfang unseres wiedergefundenen origenianischen Schriftenverzeichnisses ist schon von Ritschl, nach meiner Aufzählung im Origenes II, 104, wiederhergestellt in folgender Weise:

XIII In Genesin;
II Localium (Mysticarum?) homiliarum;
. . In Exodum;
. . (In Exodum) excerpta;
. . In Leviticum excerpta;
[. . In Numeros excerpta];
X Stromatum

XXXVI In Jesaiam
. . In Jesaiam excerpta.

Ich habe dabei noch Einiges hinzuzufügen. Libros XIII in Genesin ist um so gewisser zu setzen, als Hieron. selber ep. ad Damas. Tom. II, 566, nicht XII, wie Euseb. H. E. VI, 24 angiebt. Diese Bücher enthielten die Erklärung der vier ersten Capitel, und weiter ist Origenes, nach seiner eigenen Angabe c. Cels. VI. 670, nicht gekommen. S. meinen Origenes I, 386. — Bei Localium ist an eine Verwechselung von τροπικός und τοπικός nicht zu denken; das Wort entstand wohl aus Moralium, was denn hier dem ungefähren Sinne nach den mystischen Inhalt bezeichnen soll. Wichtig ist, daß Hieronymus hier die beiden Bücher mystische Homilien von den siebzehn andern zur Genesis unterscheidet; wonach nicht ferner eine theilweise oder gänzliche Einerleiheit beider, wie von mir im Origen. II, 257 geschehen, vermuthet werden darf. Es muß nun vielmehr bei dem an einer frühern Stelle ebenda S. 194 mitgetheilten Ergebnisse bleiben. — Zu den Angaben zum Jesaias stimmen die uns anderweit erhaltenen Zeugnisse (s. m.

Origenes II, 56); nur wird, wie Ritschl es thut, die Zahl 36 vor den excerpta in Jes. gestrichen werden müssen. Auch wie die Stromata in diese Reihe kommen, — sie enthielten zum Theil excerpta, — erklärt er. Sodann weist er aus der Vergleichung mit Rufin das Ausfallen des Titels Monobiblia vor den libri IV Periarcon nach, vermuthet, daß die bei Rufin fehlende Zahl der Monobiblien von Hieronym., welcher hier nur die exegetischen Schriften des Origenes (qui tanto „in sacrarum scripturarum commentariis" sudore laboravit, — dies hebt der Eingang zu unserm Katalog hervor), oder doch die Exegesen vorzugsweise habe namhaft machen wollen, im Vorbeigehen angegeben war, und entschuldigt zugleich so das Verschweigen der Bücher über das Gebet und über das Märtyrerthum. Dieses letztere finde ich jedoch in der Angabe: Dialogus adversus Candidum Valentinianum, de Martyrio, wo die beiden letzten Worte abgesondert werden müssen, um eine eigene Zeile zu bilden. Wenn wir nun überdies in dem Verzeichnisse neben jenem Gespräche mit Candidus und der Schrift über das Märtyrerthum auch noch den beiden Büchern über die Auferstehung und den Dialogen über dieselbe, vermuthlich auch der Schrift über das Osterfest, ferner den Büchern von den Grundlehren und Briefsammlungen des Origenes begegnen: so möchten wir doch lieber annehmen, daß Hieronymus hier eine vollständige Aufzählung beabsichtigte, und daß nur Einzelnes theils vermöge der ihm einmal eigenen Leichtfertigkeit bei seinen Arbeiten, theils durch Schuld der Abschreiber hinweggefallen sei. Eine solche nimmt Ritschl bei dem Ausfallen der Bücher gegen den Celsus, der Homilien über 1 Chron. und Esra, ohne hinlänglichen Grund auch bei einer Schrift über den Obadja an. Den Theologen ist aber auch des Hieronymus leichte Hand zu vielfach bekannt, als daß sie von ihm in einem Briefe die sorgsamste Genauigkeit erwarten könnten. Dieser Umstand, neben den unverkennbaren Entstellungen des Textes in dem wiederaufgefundenen Stück, macht es uns unmöglich, alle einzelnen Angaben darin für entscheidend anzusehen, während doch sehr viele derselben für uns vom erheblichsten Werthe sind. — Hieronymus stellt die Commentare und Scholien zu den alttestamentlichen Büchern, nebst den Commentaren zum neuen Testament und einigen sogenannten syntaktischen Schriften aus Origenes früherer Zeit voran, und lässt darauf die Homilien erst über alttestamentliche, dann über neutestamentliche Stücke folgen, wobei er wieder mit im Allgemeinen späteren syntaktischen Schriften und Briefen den Beschluß macht.

Führen wir nun die Prüfung des Katalogs da weiter fort, wo sie Ritschl aufgiebt, so befinden wir uns unter den Commentaren zu den kleinen Propheten, vielleicht der letzten Arbeit des Origenes. Schon Eusebius konnte davon nur fünf und zwanzig Tomen auffinden, ohne im Stande zu sein die ursprüngliche Zahl zu bestimmen. Jene 25 Tomen hat auch Hieronymus gesehen (de script. eccl. c. 86), fand darin aber zum Hosea nur einen Aufsatz über das Ephraim, wider welches Hosea rede, und daneben ein Heft ohne Anfang und Schluß. Beides erscheint in unserm Verzeichnisse: Libr. 1 Osee de Effraim, Do. Comment. Und wenn er im Prolog. in Osee sagt, daß Orig. über den Sacharja nur zwei Bücher geliefert habe, welche kaum den dritten Theil des Buchs erklären, so entspricht dem hier die Angabe: Libr. 2 Zachariae Principio. Ueber den Maleachi fand er nach seinem Prolog. in Mal. drei Bücher vor; hier im Kataloge sind irrthümlich nur zwei gezählt. Aber ausserdem erscheinen hier noch die Angaben: Libr. 2 Johel, — 6 Amos, — 1 Jonas, — 3 Michea, — 2 Naum, — 3 Abacuc, — 2 Sophonias, — 1 Aggeum, wobei die Zahlen, Alles zusammengerechnet, wirklich 25 ergeben. Rechnen wir nun für den Maleachi 3 statt 2, so wird eine der anderen Ziffern um 1 zu erniedrigen, um so weniger aber das Ausfallen einer Schrift über den Obadja anzunehmen sein. Die Arbeit über die kleinen Propheten ist von Origenes selber sehr wahrscheinlich nicht mehr zu Ende gebracht worden. S. m. Origen. II, 191, wo Zeile 11 statt „funfzehn“ fünf und zwanzig zu lesen ist. — Wir kommen zu Ezechiel. Unser Katalog nennt hier 29 Tomen; es waren jedoch nur 25 nach Eusebius H. E. VI, 32, dessen Angabe ihre Beglaubigung durch eine alte pariser Handschrift erhält, welche beim Ezechiel am Rande eben so viele Tomen verzeichnet (*Huet.* Origenian. III, 2, 2, 5). — Hier mag Ritschl's Bemerkung berührt werden, daß Fabricius in der Biblioth. auch noch von mir unerwähnte Commentare zu Josua und Hiob, sowie Scholien zum ganzen Pentateuch, zu Josua, den Richtern, Ruth, Samuel, den Königen und zu Daniel verzeichne, welche hier im Kataloge des Hieron. vermisst würden. Einen Commentar hat Orig. weder zum Josua noch zum Hiob geliefert. Was die Philoc. c. 12 von Origen. über den Josua anführt, ist, während es Fabricius als Bruchstück eines Commentars bezeichnet, der Anfang der Hom. XX. über Jos. Cap. 15; wie dies auch schon Harleß zu Fabric. (Lib. V, 210) anmerkt. Auch Origenes' Auslegung des Hiob bestand nur in Homilien (Orig. II, 73. 194). Was die von mir nicht

angeführten Scholien zum Deuteronomium betrifft, so erscheinen sie als Auszüge aus den von mir Orig. II, 194 erwähnten acht Homilien; vgl. Harl. am ang. O., nach de la Rue. Im übrigen nehme ich Scholien des Orig. über alle oder gewiß beinahe alle bibl. Bücher an (II, 193), finde aber meine auch schon Th. I, 376 nicht ohne Begründung aufgestellte Vermuthung, daß dieselben zum Theil in ganz kurzen, von Origenes zunächst nur zu eigenem Gebrauche bestimmten Randbemerkungen bestanden, durch den Wegfall so vieler derselben in unserem Katalog aufs neue bestätigt.

Von den Psalmenauslegungen des Orig. wussten wir bisher nur, daß er nach und nach alle Psalmen in seiner dreifachen Weise, durch Commentare, Scholien und Homilien, erläutert hat, wie daß sein Commentar über die 25 ersten zu Alexandrien entstand (Origen. I, 388), und daß er seine gesammelten Scholien zum Psalter das Enchiridion nannte (Orig. II, 72). Hieronymus, welcher uns in seinen Briefen (ep. 18 (141); ad Augustin. 74) sagt, daß Origen. die ganze Psalmensammlung ausgelegt, giebt uns hier ein genaues Verzeichniß. Er beginnt mit dem Werke, welches Pf. 1—15, oder, wie wir nicht anstehen zu ändern, —25 umfasste; und wenn er gleich auch dieses Werk „Excerpte" benennt, so dürfen wir doch, mit Ritschl, nicht zweifeln, daß hier Commentare gemeint sind. Darauf führt Hieron. 16 einzelne Bücher Excerpte zu Pf. 1—16, je ein Buch zu Pf. 20. 24. 29. 38. 40, zwei zu 43, drei zu 44, je eins zu 45. 46, zwei zu 50, je eins zu 62—5, zu 68. 70. 71. 72, mit dem Zusatz „principio" zu Pf. 72, d. i. nur den Anfang dieses Psalms erläuterten die Excerpte, endlich zwei zu Pf. 103 an. Sodann gedenkt er dreier Bücher zu den Proverbien, — die Zahl war bisher unbekannt (Orig. II, 73), — zum Prediger Excerpte, keinen Commentar, wie Sixtus Sen. einen solchen annahm (Orig. II, 193). Es folgen die bekannten 10 Bücher zum Hohenliede (Or. II, 61) und 2 Do. quos superscripsit (leg. insuper scripsit) in adolescentia (Or. I, 390); ferner die 5 Bücher über die Klagelieder, die auch Eusebius kannte (a. a. O. S. 389).

Hier nun schliesst Hieronymus die zum Theil schon oben besprochenen syntaktischen Werke an: 4 Periarcon. 2 de Resurrectione. (2 Dialogi de Resurrectione. 1 Quaestiones quaedam Proverbiorum Orig. II, 73. 194), den Dialogus advers. Candidum Valentinianum, und die Schrift de Martyrio.

Wir kommen zum Neuen Testament. Hieronymus beginnt mit

den 25 Tomen zum Matth. (Orig. II, 191), und bestimmt dann die Zahl derer zum Joh. mit Rufin Invect. II. auf 32, so viele, als uns erhalten sind. Es waren ihrer ursprünglich mehr (Orig. I, 388); worauf denn auch der Zusatz: Lib. 1. In partes quasdam Johannis excerptorum zu deuten scheint, wo man die excerpta für Auszüge und Bruchstücke nehmen möchte. Zum Lukas nennt der Katalog 15 Tomen, während Hieron. ep. ad Paul. et Eustoch. 106 nur 5 angiebt; der Fehler ist wohl wieder auf Seite des Katalogs. Zum Briefe an die Römer erwähnt er mit Rufin 15 (Orig. II, 189), zu dem an die Galater ebenfalls 15, (nach Hieron. Prooem. ad Gal. waren es nur 5, wozu die Scholien im Lib. X. Stromat. kamen), drei, die er auch im Apolog. adv. Rufin. I. anführt, zum Br. an die Eph., 1 zu dem Philipperbr., 2 zu dem an die Kolosser, 3 zu denen an die Thessal. (cf. Hieron. Ep. 152 ad Minerv. et Alex.), 1 zum Br. an Titus, welchen auch Pamphilus aufführt und woraus er uns ein Bruchstück aufbewahrt hat, 1 zu dem an Philemon. Hier vermissen wir die Korintherbriefe, zu deren erstem doch Origen. nach Hieron. selber ep. 52 ad Pammach. und ep. ad Augustin. 89 einen weitläufigen Commentar verfasste, womit auch das Selbstzeugniß des Orig. Hom. XVII. in Luc. übereinstimmt. Ebenso fehlen die Arbeiten über den Br. an die Hebr. (Euseb. HE. VI, 25. Fragm. ap. Pamphil. in Apolog. Orig.).

Die zweite Hauptreihe des Katalogs bilden die Homilien. Er nennt uns die bekannten 17 zur Genesis, 13 zum Exod., 11 statt 16 zum Levitic., 28 zu Num., 13 (Cassiodor nannte 8) zum Deuteron., 26 zu Jos., 9 zu den Richt. (s. Orig. II, 254 ff., auch I, 390; II, 67). Hierauf folgt das Räthselhafte: 8 Do. in Paschae, wobei man bald an die von Anatolius erwähnte Schrift über das Pascha (Orig. II, 479), bald an Homilien auf das Osterfest, bald an solche über die Chronik (Paralipomena), deren Cassiodor 4 nannte, die Hieronymus übergangen haben würde, wenn er nicht hier sie erwähnt hat (Orig. II, 257), denken möchte. Hieron. fährt fort: 4 Do. in Regum libr. I mum, d. i. über 1 Sam., wofür uns nur zwei bekannt sind, während wir aber auch noch eine zu 2 Sam. kennen, (Orig. II, 255. 257), 22 in Job., wir wussten bisher nicht die Zahl (Orig. II, 73. 257.), 7 in Paroemias, — so war die Auslegung der Proverbien also auch theilweise von Orig. in Homilien geliefert (vgl. Orig. II, 73), — 8 zum Prediger, welchen die erhaltenen Fragmente bei Gallandi, sofern sie ächt sind, angehören können, 2 in Cantica (Orig. II. 254), 32 in Isaiah (nur 9 hat Hieron. übersetzt (a. a. O. 256), und 24 in Jeremiah,

deren die Philokalie c. 11 mindestens 39 kannte, endlich 12 in Ezech., während wir 14 in des Hieronymus eigener Uebersetzung besitzen. Auch fehlen hier die Homilien zu Esra und Nehemia (Orig. II, 257). Am wichtigsten sind wieder die Angaben über die Psalmenhomilien, deren noch Trithemius (de auct. eccl. c. 30) 150 aus eigener Anschauung, vielleicht getäuscht, kennen wollte, während uns der Umfang der Sammlung sehr unbekannt war. Hieron. führt hier zu 62 Psalmen 115 Homilien an, wobei die Angaben: 5 zu Ps. 36 (der LXX), 2 zu Ps. 37, eben so viele zum folgenden Ps., genau mit Rufins vorhandener Uebersetzung übereinstimmen und für das Uebrige ein günstiges Vorurtheil erwecken. Am Schlusse führt er unter dem Namen Excerpta in totum Psalterium, wie auch Ritschl es vermuthet, das Enchiridion (Orig. II, 72) auf.

Zum Neuen Test. nennt er uns richtig die 25 Homilien zum Matth., die 39 zum Lukas, deren leicht noch mehrere waren (Orig. II, 253. 258), 17 zur Apostelgesch., — bisher kannten wir nur aus der 4ten ein Fragment (ebend. S. 258). Und unbekannt waren uns die 11 Hom. in 2dam Ep. ad Corinthios, 2 in Ep. ad Thessal. und die Siebenzahl der Homilien über den Galaterbrief; ferner die Hom. 1 in Ep. ad Tit., wie daß man gerade 18 Homilien zum Br. an die Hebr. hatte. — Hier schliessen sich wieder syntaktische Schriften an. Bei dem Lib. 1 de Pace kann man abermals an die Schrift über das Pascha, oder allenfalls an die über das Gebet (de Precatione), oder endlich, da die Ueberschrift Omeliae auch hier noch fortwirken kann, an eine Homilie denken. Es folgen Libr. 2 Exhortatoria ad Pionam (nach Ritschl: Pionium, vielleicht Piorum, Orig. I, 421), de ieiunio, de Monogamis et Trigamis — unbekannte Werke. Die Worte Libr. 2 In Tarso, — vielleicht (Anti) Tauro, mit Beziehung auf des Origenes Reise nach Kappadocien, gehören wohl zu dem Folgenden: Origenis, Frumiani (vermuthlich: Firmiliani) et Gregorii (epistolae?); oder sind noch Homilien gemeint, die er zu Tarsus hielt? Es folgen 2 Bücher Auszüge aus Sammlungen von Briefen an und von Origenes, 2 (uns unbekannte) Bücher Esifodori (nach Ritschl, Cephisodori) Epistola super causa Origenis, noch einmal 9 Bücher Epistolarum eius ad varios, 2 Do. aliarum, und 2 Libr. Epistola pro apologia operum suorum, womit wohl das von mir Orig. II, 6 erwähnte Schreiben gemeint ist.

Dies ist das weder ganz vollständige, noch in Allem zuverlässige Schriftenverzeichniß des Hieronymus, wiefern es den Origenes betrifft.

Der Finder hat es nicht ganz treu aus der Handschrift abdrucken lassen, wie schon die arabischen Ziffern und das kaufmännische Do. beweisen. Jedoch, auch wie es ist, bereichert es unsere Kunde von der Schriftstellerei des Origenes, wie es nicht minder unter den Arbeiten des Hieronymus eine wichtige Stelle einnimmt. Und günstiger, als dem Varro, bei welchem er schon vor der Mitte des ihm vorliegenden Verzeichnisses der Werke desselben abbricht, war er dem großen, freilich von ihm so bitter angefeindeten Lehrer der griechischen Kirche. Er führt doch von ihm bei weitem das Meiste an; und bei Dem was übergangen ist, sind wir ausser Stande zu entscheiden, ob es durch seine Schuld oder durch die der Abschreiber hinwegfiel. Die in Arras befindliche Handschrift gehört, nach der Bemerkung des gelehrten Entdeckers, dem zwölften Jahrhundert an.

Ich lasse nun hier zu weiterem Gebrauche das wiederaufgefundene Stück, soweit es Origenes betrifft, ganz wie es der Ritschl'sche Abdruck darstellt, folgen.

COLLECTANEA INEDITA
PER T. PHILLIPS, BART.

PREFACE TO ORIGEN ON GENESIS.
No. 849. Mss. S. Vast. *Vellum, saeculi XII.*
CONTAINING A CATALOGUE OF THE WORKS OF VARRO.

„Marcum Terentium Varronem miratur antiquitas quod apud Latinos innumerabiles libros scripserit. Graeci Ebalterum*) miris efferunt laudibus quod tantos libros composuerit, quantos quivis nostrûm alienos sua manu describere non potest. Et quia non otiosum est apud Latinos Graecorum voluminum indicem texere; de eo qui Latiné scripsit aliqua commemorabo, ut intelligamus nos Epimenidis dormire somnum, et studium quod illi posuerunt in eruditione secularium literarum in congregandis opibus ponere. Scripsit igitur Varro, — — —

et alia plura quae enumerare longum est. Vix medium descripsi indicem et legentibus fastidium est. At é contrario nostra secula habent homines eruditos, sciuntque pisces in quo gurgite nati sunt, quae concha in quo littore creverit. De turbarum salivis non am-

---

*) Sic in MS.

bigimus, Paxamus et Apicius semper in manibus, oculi in hereditates, sensus ad patinas, et si quis de Philosophis vel de Christianis, qui vere Philosophi sunt, trito pallio et sordida tunica lectioni vacaverit, quasi vesanus exploditur. Quorsum Varronis et Calcenteri mentio facta sit quaeritis? Ut ad nostrum*) Adamantium nostrumque Calcenterum veniamus, qui tanto in sacrarum scripturarum commentariis sudore laboravit ut iuste Adamantis nomen acceperit. Vultis nosse quanta ingenii sui reliquerit monimenta?

Sequens titulus ostendit. Scripsit, —

Libros 14 In Genesin.
- 2 Localium Omeliarum in Exodum excerpta.
- 10 In Leviticum excerpta Stromatum.
- 36 In Isaiam.
(qu.) 36 Do. excerpta.
- 1 Osee de Effraim.
Do. Comment.
- 2 Johel.
- 6 Amos.
- 1 Jonas.
- 2 Michea.
- 2 Naum.
- 3 Abacuc.
- 2 Sophonias.
- 1 Aggeum.
- 2 Zachariae Principio.
- 2 Malachiam.
- 29 Jezechiel.

Excerpta in Psalmos
a 1 ad 15.

Libros 1 Excerpta in Psalm. 1.
- 1 - - - 2.
- 1 - - - 3.
- 1 - - - 4.

Libros 1 Excerpta in Psalm. 5.
- 1 - - - 6.
- 1 - - - 7.
- 1 - - - 8.
- 1 - - - 9.
- 1 - - - 10.
- 1 - - - 11.
- 1 - - - 12.
- 1 - - - 13.
- 1 - - - 14.
- 1 - - - 15.
- 1 - - - 16.
- 1 - - - 20.
- 1 - - - 24.
- 1 - - - 29.
- 1 - - - 38.
- 1 - - - 40.
- 2 - - - 43.
- 3 - - - 44.
- 1 - - - 45.
- 1 - - - 46.
- 2 - - - 50.
- 1 - - - 51.
- 1 - - - 52.
- 1 - - - 53.
- 1 - - - 57.
- 1 - - - 18.**)
- 1 - - - 59.

*) Origenem.

**) Sic in Mss. pro 58, ut credo.

Libros 1 Excerpta in Psalm. 62.
- 1 - - - 63.
- 1 - - - 64.
- 1 - - - 65.
- 1 - - - 68.
- 1 - - - 70.
- 1 - - - 71.
- 1 - - - 72 principio.
- 2 - - - 103.
- 3 Proverbia.
· Ecclesiast. Excerpta.
- 10 Cantica.
- 2 Do. quos superscripsit in adolescentia.
- 5 Jeremiae Lamentationes.
- 4 Periarcon. †
- 2 De Resurrectione.
- 2 Dialogi de Resurrectione.
- 1 Quaestiones quaedam Proverbiorum.
Dialogus adversus Candidum Valentinianum de Martyrio.

De Novo Testamento.

Libros 25 In Mathaeum.
- 32 In Johannem.
- 1 In partes quasdam Johannis excerptorum.
- 15 In Lucam.
- 15 In Pauli Epistolam ad Romanos.
- 15 In Epistolam ad Galathas.
- 3 In Epistolam ad Ephesios.

Libros 1 In Epistolam ad Philipp.
- 2 In Epistolam ad Coloss.
- 3 In Epistolam ad Thessal.
- 1 In Epistolam ad Titum.
- 1 Philemon.

Omeliae in Vetus Testamentum.

Libros 17 Omeliae in Genesin †
- 13 Do. in Exod. †
- 11 Omeliae in Levitic. †
- 28 Do. in Numeros †
- 13 Do. in Deuteron.
- 26 Do. in Jesu Naue. †
- 9 Do. in Judicum †
- 8 Do. in Paschae §
- 4 Do. in Regum libr. 1mum. ‡
- 22 Do. in Job. ‡
- 7 Do. in Paroemias ‡
- 8 Do. in Ecclesiast. §
- 2 Do. in Cantica. †
- 32 Do. in Isaiah. ‡
- 24 Do. in Jeremiah. ‡
- 12 Do. in Ezechiel. †
Omeliae 1 In Psalmum 3.
- 1 - 4.
- 1 - 8.
- 1 - 12.
- 1 - 13.
- 3 - 15.
- 1 - 16.
- 1 - 18.
- 1 - 22.
- 1 - 23.
- 1 - 24.
- 1 - 25.
- 1 - 26.
- 1 - 27.

Omeliae	5	In Psalmum	36. †
–	2	–	37. †
–	2	–	38. †
–	2	–	39.
–	1	–	49.
–	1	–	51.
–	2	–	52.
–	1	–	54.
–	7	–	67.
–	1	–	71.
–	3	–	72.
–	3	–	73.
–	1	–	74.
–	1	–	75.
–	3	–	76.
–	9	–	77.
–	4	–	79.
–	2	–	80.
–	1	–	81.
–	3	–	82.
–	1	–	83.
–	2	–	84.
–	1	–	85.
–	1	–	87.
–	1	–	108.
–	1	–	110.
–	3	–	118.
–	2	–	120.
–	2	–	122.
–	2	–	123.
–	2	–	124.
–	1	–	125.
–	1	–	127.
–	1	–	128.
–	1	–	129.
–	1	–	131.
–	2	–	132.
–	2	–	133.
Omeliae	2	In Psalmum	134.
–	4	–	135.
–	2	–	137.
–	4	–	138.
–	2	–	139.
–	3	–	144.
–	1	–	145.
–	1	–	146.
–	1	–	147.
–	1	–	149.

Excerpta in totum Psalterium.

Omeliae in Novum Testamentum.

Omeliae	25	In Matheum. †
–	39	– Lucam. †
–	17	– Actus.
–	11	– 2dam Epistolam ad Corinthios.
–	2	– Epistolam ad Thessalonicenses.
–	7	– Epistolam ad Galathas.
–	1	– Epistolam Titum.
–	18	– Epistolam ad Hebraeos.
–	1	De Pace.
–	2	Exhortatoria ad Pionam, de ieiunio, de Monogamis, et Trigamis.
–	2	In Tarso.

Origenis Frumiani et Gregorii.

Libros 2 Excerpta Origenis et diversarum ad eum Epistolarum.

Libros 2 Esifodori Epistola super causa Origenis.
– 9 Epistolarum ejus ad varios.
Libros 2 Do. aliarum.
– 2 Epistola pro apologia operum suorum.

Videtisne et Graecos pariter et Latinos unius labore superatos.

☞ Those marked thus †, existe complete; thus ‡, part only, and thus §, not at all.

III.

Dr. Hieronymus Vehus
über seine Verhandlungen mit Luther auf dem wormser Reichstage 1521.

Von

Lic. theol. J. K. Seidemann,
Pfarrer zu Eschdorf bei Dresden.

Dr. Hieronymus Veuß, Kanzler des Markgrafen Philipp von Baden, war im Markgrafenthum Baden geboren, ein Schüler Jacob Wimphelings und des Ulrich Zasius, Lehrer des Urban Regius, Rector an der Universität Freiburg i. J. 1511, also i. J. 1521 schon ein älterer Mann. Seine Tochter war Aebtissin im Kloster Lichtenthal, wo auch seine Wittwe begraben ist, und hier wird bei den Kirchengebeten für die verstorbenen Wohlthäter des Klosters sein Name noch heute einsylbig ausgesprochen, dem ursprünglichen Laute gemäß.[1]) Aus eigner Ansicht kenne ich von ihm nur folgende, in den Anfang des 16. Jahrhunderts fallende Schrift: Deo Aufpice | PRODIVO MAXIMI. RO. RE. SE. AVG. | Hieronymi Vehi vulgo feus | adulefcentuli Baden- | fis Boemicus Tri- | umphus | Eiufdem Tetrafrichon | Neftorium viuas pater aeuum Maximiliane | Rex regum. a digno ftēmate fceptra geris | Prelia difperdit pacis tua candida virtus: | Tranquille folus federa pacis amas. | Darunter ein Holzschnitt, Jerusalem und den Kaiser Maximilian in Rüstung und Krone mit dem Banner darstellend. Unten steht: Fata Secundent. 22 Quartblatt, gedruckt bei Grüniger. Aus dieser Schrift ergibt sich, daß des Vehus Mitschüler und Freunde waren: Matthäus Chelius oder Geiger von Straßburg; Onofrius Brant von Straßburg; Ulrich Crantz, Organist aus Frauenfeld, der zu Freiburg mit Vehus studirte und ihm zu obigem Triumphus vier Singweisen fertigte; Thomas Didymus Aucuparius von

---

1) So nach K. F. Vierordt's Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden, S. 133 f. Vgl. Hagen's Deutschlands literar. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter I., S. 200. 202.

Straßburg, Poëta laureatus; Johann Adelphi von Straßburg; Matthäus Ringmann Philesius Vosagigena.

Am bekanntesten ist Vehus durch seine Beredungen Luthers auf dem Reichstage zu Worms im Jahre 1521. In Folge derselben erließ er aus Nürnberg seinen zweiten Brief an den Herzog Georg von Sachsen unterm 28. März 1522, der nach Panzer's Annales gedruckt auf der leipziger Rathsbibliothek, nach Seckendorf, der ihn I, p. 157 im Auszuge mittheilt, auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig vorhanden ist. Es gibt mindestens eine doppelte Ausgabe dieses Schreibens: nämlich 1) Aloysii Marliani Mediolan. Episc. Tudae atque a secretis Caroli Caes. in Lutherum oratio ad illustr. Princip. & D. Georg. Saxoniae Duc. De re Lutherana Epistola Hieronymi Vei Doct. a secreto Marchion. Baden. Impressum Lypsic a Baccalaureo Herbipolensi 1522. 4.[2]) — und 2) Ad Illustrem Principem & Dominum D. Georgium Saxonie Ducem Thuringie Landtgrauium et Misne Marchionem DE RE LVTHERANA. Am Ende dieses Briefes des Vehus: ex Norico XXVIII. Martii Anno &c. XXII. Alsdann: Impressum Lipsie a Baccalaureo herbipolensi Anno Domini 1522. Ein Holzschnitt, Christum am Kreuze darstellend[3]). Vielleicht war es ihm selbst unlieb, daß dieser sein Brief von Dresden aus den Weg zur Buchdruckerpresse nach Leipzig wanderte. Er hatte darin gegen Luther für die Ohrenbeichte, das Meßopfer und die Beibehaltung der alten heiligen Gebräuche der Kirche gesprochen, erklärt, daß Luthers erste Schriften wider den Ablaß und Bann, über die zehn Gebote, die dreifache Gerechtigkeit großen christlichen Eifer gezeigt und eine treffliche Kenntniß der christlichen Wahrheit bekundet hätten, anerkannt, daß der Zustand der Kirche und die Zeiten, in denen die Liebe erkaltete, die Gottesfurcht nachließ, beklagenswerth, die Dornen der Weltlust durch Freß- und Saufgelage so aufgeschossen seien, daß das Wort Gottes erstickt, wo nicht ganz untergegangen wäre, und geäussert, daß auch er den traurigen Zustand der Kirche, an dessen Besserung schon Gerson verzweifelte, bejammere; aber endlich hatte er dem Herzoge angerathen, dadurch gegen die Lutherischen aufzutreten, daß die kirchlichen Mißbräuche in Leben, Sitte und Wort durch ein allge-

---

2) Panzer Annal. VII, p. 220. nō. 822.

3) Panzer Annal. IX, pag. 498. nō. 827 c. u. XI, pag. 440. nō. 827 c. — Ueber Marlianus: Panzer VIII, p. 278. nō. 303. IX, p. 129. nō. 212. X, p. 497. — Meine Erläuterungen S. 60.

meines Concil gebessert würden, damit das so lange unter den Scheffel gestellte Wort Gottes heller aufleuchte und die Kirche, im alleinigen Dienste des Herrn, der Sicherheit und des Friedens auf die Dauer theilhaftig werde[4]).

Ueber diesen **zweiten, späteren** Brief des Kanzlers Veus ist nun Seckendorf im Irrthume, wenn er I, p. 157 sagt: „Vehi scriptum vidit Lutherus, sed ut alia, quibus idem contra se dicebatur, quibusque idem responderat, neglexit.“ Diese Worte Seckendorfs beziehen sich nämlich auf eine Aeusserung Luthers in einem Briefe an Spalatin vom 14. April 1522, Montag, welche lautet: „Nihil hic novi est, nisi Cancellarii Badensis libellus in me editus, quod quodam libro sit taxatus de falsa relatione meae sententiae apud Episcopum Treverensem, ut nosti“ [5]).

Es kann diese Stelle sich aber nur auf den ersten Brief des Vehus an Georg, der sogleich mitgetheilt werden soll, beziehen. Zwar muß er gedruckt vorhanden sein, wie Luthers Aeusserung zeigt; aber er scheint aus unserer Kenntniß völlig verschwunden[6]), obschon er für die Geschichte des wormser Reichstages gar nicht unwichtig ist. Er wird hier nach der Urschrift gegeben, an welcher aber nur die Ergebenheitsbezeigung am Schlusse und die Namensunterschrift eigenhändig ist.

---

[4]) Bei Herzog Georg, der niemals Ursache hatte, sich über Reichthum eigener, selbstverarbeiteter Gedanken zu beschweren, blieben immer gerade derartige fremde Ansichten hängen und traten gelegentlich zu Tage; weshalb Luther schon 1519 ihn sehr richtig mit einer Pfeife vergleicht, die Hineingeblasenes wiedergibt: de Wette, Luthers Briefe rc. I, 288. Diese Gedanken des Vehus bei Georg 1525, Altenburg. III, 335. Das Schlimmste dabei war, daß Georg für seine ganze Stellung steif glaubte, es sei Alles sein eigner Gedanke. Daran ging er unter. Er hatte nämlich eigene Gedanken, gab sie aber als willkommene Beute seinen Umgebungen leichtesten Kaufes hin und wurde dadurch zum Knecht.

[5]) de Wette II, 183, der zu dieser Stelle die Frage aufwirft: „Ist dieß der Brief des badischen Kanzlers Vehus an Herzog Georg, wovon *Seckendorf* I. §. 96. add. 2. spricht?“

[6]) Ausser Seckendorf, de Wette, Vierordt rc. kennt auch W. Boye diesen Brief nicht, laut seiner Sonderschrift: Luther auf dem Reichstage zu Worms, seine Hin- und Rückreise bis zu dem Schlosse Wartburg. Berlin, 1824.

Hieronymus Vehus an Herzog Georg.

1521, den 3. Juni.

„Durchluchtiger Hochgebornner Furst ewrn fl. gl. sien mein vnnderthenig willig dienst zuuor gnediger her, Wiewol ich yederzeit besorgt hab, wo Ich mich Inn hanndlung des Hochgelerten Doctor Marthin luthers Inlassen, Das mir, wie herculi mit der schlanngen beschehen, nit von Doctor Martins person, aber deren, so mit verborgnen nammen yetzundt manigfaltige ergerliche gedicht, durch Truckery vßbreiten, hab ich als von vwr fln gln wegen zu anndern Churfursten, Fursten vnd Stennden des heiligen Reichs zu wormbs versammlet darzu verordnet, vff beuelch derselben meiner gnedigsten, vnnd gnedigen hern, mich vß vnndertheniger dienstlicher gehorsame begeben, gegen Doctor Luthern ettwas guttiger ermanung, wiewol Ich mich deren vngnugsam, vnnd vngeschickt erkannt, zuthun, der hoffnung gehorsame erzeugung, vnnd diennstliche willfarung solt mein vnmöglicheit entschuldigen, Haben doch der Hochgelert Doctor Connrat Peuttinger vnnd ich nit mogen vberhaben sein, von einem vnbekannten Dichtter, der mit verhaltenem Nammen, ein Buchlin vßgeen lassen, Des Tittel ist, Acta et res geste. D. Martini Lutherj Inn Comicijs principum Wormacie Anno M. D. xxj [7]), wiewol vermamter

[7]) „Quid autem Vuormacię cum eo actum sit, ipsemet descripsit, sed fide parum integra: Quippe cum sit laudis cupidissimus, omnia in gloriam suam retulit, falsa ueris admiscens. Verum ut minus impudens uideretur sui ipsius laudator, effinxit tertiam personam loquentem & omnia recitantem. Alicubi tamen nimio laudis desiderio praeoccupatus, omissa tertia persona, ait. Hic ego. Item. Orator Imperij dixit, me non ad rem respondisse &c. Ex quibus sane uerbis, Lector non omnino stupidus, facile intelligit, ea Acta ab ipsomet conscripta fuisse, quamuis etiam stylus & secreta ipsius colloquia, quae ibi narrantur, idipsum plane indicent.“ *Cochlaei* Commentaria de Actis et Scriptis Martini Lutheri M. D. XLIX. Mainz bei Franz Behem, Fol. 32. — Vgl. diese Acta in Melanthons Historia de vita et actis etc. D. Mart. Lutheri, VVitebergae 1549, Blatt C 2 — D 7 b. (ein seltenes Büchlein, herausgegeben von Joannes Pollicarius Cygnaeus, apud Vueisenfelsenses uerbi Dei Minister, mit dessen Vorrede an Georg von Anhalt vom 20. Oktober 1547. Kinderling de biblioth. coenobii Berg. pag. 83 verzeichnet eine erfurter Ausgabe v. J. 1548. 8., Bauer, eine wittenberger v. J. 1557. 8., Zimmermann, im Morgenblatt 1810, nō. 205—207, S. 817 ff. *Villers*, Almanach des Protestans, troisième partie, Paris 1810.) Jenens. lat. II, f. 411 b—416 b die in einzelnen Wörtern abweicht. Walch XV, Vorbericht S. 116. 2297—2319. XXII, S. 2026—32.

weisz, vnnd on grund anzogen werden ettlicher hanndlungen Die Ich vsz anzeigttem beuelch zum theil einiger person gerett, zum theil vß nachuolgennder verfahung meins gnedigsten Churfursten vnd hernn, Ertzbischoffs zu Trier 2c. mitt benanntem Doctor Peuttinger, by Doctor Martin luther gehanndelt hab, Die vnns beiden annder gestalt vnnd masz, Dann die erganngen, mit verhaltung vnnsers fugs, vnd erdichttem angeben, was vnnsers theils vnfuglichs gehanndelt, vßgelegt werden, Da der vnbenannt acta schriber, wann er verlauffner handlung zugegen gewesen, Inn ettlichem das widderspil weißt die warheit sein, Sondder dan nit gegenwürtig gewesen, Ist anzeigung eins freueln gemuts, fur ein wahrhafftige geschicht, mit anritzung annder personen vßzugeben, des er nit wissen tregt, hett zum wenigsten seinen schrifftten billich hinzu gesetzt, wie er bericht, oder Ine angelanngt, Dieweil aber, was von Doctor peutinger, vnnd mir gehandelt, alles vß anzeugttem beuelch, vnnd gemelter maß, vnnd nammen beschehen, mag ich nit vnnderlassen, Ewrn fln gln eigenntlichen souil Ich deren ding noch Inn gedechtnuß zuberichten, was von mir anfanngs gerett, vnnd nachmals sampt Doctor peuttinger, mit Doctor Luther gehanndelt worden, Damit der vnbekannt dichtter der acta zu wormbs vnnd mengklich die dasselb buchlin lesen vernemmen, wo der geJirrt, vnnd Doctor Peuttinger vnnd mir on grund zugelegt hat, das von vnns nit beschehen, vnnd dem ist also [8]),

Als vff Sanct Georgen des heiligen Ritters tag [Dienstag, 23. April] morgens zu Sechs vren, mein gnedigst gnedig, vnnd lieben hern, Ertzbischoff von Trier vnnd Marggraf Joachim beide Churfursten, Hertzog Georg zu Sachssen, Bischoff zu Augspurg, Meister teutsch ordenns, der Bischof zu Brandenburg, von wegen ewr fl gl ich, Herr Hanns Bock ritter, vnnd doctor Conratt Peuttinger alle von gemeiner Stennde wegen darzu verordnet, vff dem Ratthuß versammlet gewesen, vnns vnnderredt haben, des furhaltenns Doctor Martini luthern, von gemeiner Stende wegen zubeschehen, Ist sollichs von bemelten meinen gnedigsten vnnd gnedigen hern mir vf nechstnachuolgennden tag zuthun beuolhen worden, Dem ich also vf nechst nachgeenden morgen, Ist gewesen der xxiiij tag Aprilis gehorsamlich nach-

[8]) Hatte Vehus diesen Brief von vorn herein zum Drucke bestimmt, oder war der Brief von Dresden aus zu diesem Zwecke erbeten? Bei dem Treiben in Dresden ist Letzteres so unwahrscheinlich nicht.

kommen, vnnd Inn gegenwurtigkeit obernannter, auch meins gln hern Graf Georgen von Werttaw, Doctor luthern, der bey Im dry annder stenn gehabt, Inn der Substanntz nachvolgennde meynung furgehaltten hab, [9])

Nachdem die Romische keye Mt vnnser Allergnedigster her, Doctor Martin luther nechst, In bysein Churfursten, fursten, vnnd ann-

---

[9]) „Caesar Die Aprilis 22. respondit Principibus et Statibus Imperij, permittere quidem se, ut cum Luthero agant aliqui ex ipsis, periculumque faciant, an damnatos articulos reuocare uelit: sed ita, ut ea actio maturetur, ne ultra triduum Vuormaciae permaneat Lutherus. Nihilosecius tamen perstare se in sententia sua, cuius Autographum feria Sexta [Freitag, 19. April] uiderint, quàm diu Lutherus in pertinaci uoluntate sua perseuerauerit. Obtenta igitur Caesaris permissione, Archiepiscopus Treuerensis, Princeps Elector, aliorum consensu, misit Duos ex familia sua presbyteros ad Lutherum, feria Secunda post Dominicam Jubilate, quae erat 22. dies Aprilis, sub horam coenae, ut iuberent eum feria Quarta [Mittwoch, 24. April] mane hora sexta comparere in certo loco, quem indicaturus ei esset. Quo annuente, delecti sunt ex Ordinibus Imperij, qui cum illo agerent: Duo Electores, Archiepiscopus Treuerensis, et Marchio Brandeburgensis: Duo item Episcopi, Augustensis et Brandeburgensis: et Dux Saxoniae Georgius, ac Magister Ordinis Teuthonici: Post hos adjuncti sunt, Comes Georgius à Vuertheim, Dominus Bock Argentoracensis, et Doctor Peutinger Augustensis. Denique qui omnium nomine loqueretur, Doctor Hieronymus Veus, Cancellarius Badensis. Die 23. Aprilis, quae sacra erat Diuo Georgio Martyri, Imperator admodum solenne celebrauit festum, eò quod ipse quoque sit, ut Reges et Principes alij plaerique, de societate S. Georgij. Missam cum ministris maxime solenniter celebrabat Abbas Fuldensis, uelut Capellanus Ordinarius Imperatoris, et Princeps Imperij, Dominus Hartmannus, Comes à Kirchberg: uir quidem disertissimus, sed eo tempore à subditis suis eiectus et exul: Quem postea Caesar suis reconciliauit per annuam pensionem, ut priuatus uiueret Moguntiae in suo Canonicatu, permissa rerum administratione uni ex Comitibus de Henneberg. Eo igitur Die nihil in causis prophanis actum est, ob uenerationem S. Georgij. Die 24. Aprilis, quae erat feria Quarta post Jubilate, Delectus Principum et Ordinum Imperij supra nominatorum, conuenit in Curiam et hospitium Domini Richardi Archiepiscopi Treuerensis. Aduenit et Lutherus hora praescripta, utpote sexta ante prandium. Facto igitur Principum et Ordinum consessu, Doctor Veus longa oratione Lutherum adhortari coepit (ut est uir admodum eloquens et eruditus) ne suo sensui innixus, in proposito suo perseueret, neue Concilia ita criminetur et reijciat, ut coram Caesarea Maiestate fecerat." Etc. *Cochlaei* Commentaria fol. 37. Blatt D.

der Stennde des heiligen Reichs, vnd menngklichs, offenlich gehort, Sy er fließlichen vff seinen schrifftten, deren er auch aller (vßgenommen wes Jme von seinen widderwertigen Ingemist worden, bekanntlich geweßen, beharret, Also das er dabey verharrlichen blyben, so lang bits er vß Euangelischen, vnnd prophetischen schrifftten oder synlichen vrsachen eins anndern bewyßen werde, Wiewol nun Die keye Mt vß sollicher seiner beharrlichen anntwurt enntslossen gegen Jme, wie sich Jnn diesem val geburt zuhanndeln, haben doch Churfursten, fursten vnnd gemein Stennde, vß sonnderm gnedigen mitleyden vnd vf zugeben keyr Mt, Jnen vf Jr vnderthenig bit geuolget, verrer mit Jme zureden beuolhen,

Vnnd erstlich Diewil man achttet, das nach gelegennheit seiner Schrifftten, khein Disputation bey Jm verfenngklich, auch nit von Nöten, vnnd nit erschießlich sy, wöll man sich Jn kheine Jnlassen, Aber vß sonnderer gnediger meynung, vnnd Jm zuerzeigung Brüderlicher liebe, wöll man Jm fruntliche ermanung thun, ob er vß gnaden des Almechtigen sich selbs, vnnd seine schrifftten, mit dem liecht Rechtter verstenntnuß erkennen, vnnd nit vff eigenwilliger meynung beharren, Sonnder by dem vnnzertrennten Rock Christi, vnd by einigkeit der Cristlichen kirchen pliben wölt,

So dann Doctor Martin seine Bucher Jnn dry geteilt ettliche siennd christlicher vnnderwyßung, ettlich zuwidder Romischen mißbruchen, vnnd derselben anhennger, ettliche widder seine anfechtter, oder widderwerttigen, vnnd gesagt das er nit annders wiß dieselben zuuerantwurten, dann wie Christus sein lere, vor Anna, Als er gefragt ward von seiner lere, vnnd darüber anntwurt gab, vnd von einem Buben geshlagen ward Sagt er, Si male dixi testimonium perhibe de malo, hab Jch vbel gerett gib gezugknuß von bosem, Also Sagt er auch, beharret vff seinen Schrifftten, So lanng bits Jme durch Euangelische lere oder verstenntlich vrsachen das widderspil anzeugt wurde,

Vff sollichs Jnn gestalt gnediger ermanung, vnnd persuasion, vnnd kheiner anndern meynung zeigt man Jme an zwey Testimonia, Nemblich testimonium ecclesie, et testimonium consciencie sue, gezugknuß Christennlicher kirchen, vnnd gezugknuß seiner eigen gewißne,

Das erst gezugknuß oder vrkhunt der Christlichen kirchen Jnn funff stucken,

Zum ersten entsliessung, vnd Satzungen der Christlichen Concilien, darJn vil heilliger vätter, Jm heiligen geist versamlet gewesen, vnnd ob wol (.vnbegebner warheit.) dieselben ettwann geJrrt, Jst

Jnen damit Jr auctoritet nit benommen, Er auch damit nit entschuldiget, Jnen desterweniger gehorsam zusein, da er nit das widderspil Jnn Ewangelischer Satzung hat, Auch haben dieselben nit contraria widderwertige ding (.wie er anzeugt.) gethon, mochtten wol Diuersa, gesunderte Ding geschriben haben, ye nachdem sich, die leuf, gelegennheit, vnnd haltung der Cristenheit erzeugt, Demnach haben sy ordnungen gesetzt, vnnd ist ein grosser vnnderschied, vnder widderwertigen, vnnd gesunderten, Inter contrarium et diuersum, wie man des Jn einem Exemplo sicht, De Centurione et Zacheo, Da einer Sagt herr ich bin nitt wirdig, Das Du ganngest vnnder mein Tach, der annder Styg ylennts vom Baum herab, vnnd empfing Christum mit freuden Jnn sein husz, Diese zween haben gesunderte Aber nit widderwertige werck gethon, vnd haben got beyd wollgefallen, der ein Jn humilitate, Jn Demut, der annder Jn charitate, Jnn liebe, Also mit den Satzungen der Concilien, die nach gelegennheit vnnd notturfft yederzeitt der Cristen, Jn ceremonijs, Jn geistlichs wesens Ordnungen, vnnd anderm, minderung, merung gethon haben, Sind weder Jnen selb noch euangelio widderwertig, aber gesundert, Jst Jme ein exempel geben worden, mit des Reichs Ordnungen, Die auch nach der Zeit, vnnd gelegenheit der leuf etwa mit merung, etwa mynderung, etwa ganntzer annderung geordnet werden, Dergleichen von gewonnheiten, die geschribnen Rechtten widderwertig, oder die ein gesunderts von geschribnen Satzungen, Jnn vbung vnnd bruch haben,

Zum Anndern Jst Jme anzeugt, Quando erat credencium cor vnum et anima vna, Da deren So Jn christum glaubtten ein Seel, vnnd eyn hertz wasz, bedorft es nit vil Satzungen, Sed quando refriguit charitas et creuit peccatum, Da die liebe erkaltet, vnnd Sund anhub zuzunemmen, da new wunden wuchssen, must man new artzney dawidder ordnen, Das auch yederzeit nach, vnnd nach von heiligen vättern, B. Martino Nicolao rc. Die Jnn concilijs gewesen beschehen ist, Die man auch nit vermuttet geJrrt haben,

Zum Dritten ist Jm dabey angezeigt, was sich by zeitten S. Athanasij begeben, wie die hirten vf dem velde die wort der consecrierung, die sie Jn kirchen von priestern gehort, vber Jr Brot gesprochen, vnnd etwa das Brot wunderbarlich Jn pluttig fleisch verwanndlet, warde zuuerhieten verachtung des heiligen Sacraments[10]), vnnd

[10]) Dr. Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurth verbot den Schülern in Leipzig, vor den Häusern die Einsetzungsworte zu singen,

vß anndern vernunfftigen vrsachen geordnet, das man Canonem Misse solt heimlich lesen,

Zum Vierdten ist Im anzeigt, was vnnd wie. B. Hieronimus, die Sieben zeit Inn der kirchen zu Singen, vnnd zu lesen vnnderschiedlichen geordnet, Als das Sanct Augustin von Im schribt, wie Beatus Gregorius, vnnd anndere heiligen vätter vil Inn gottlichen Diennsten, Im ampt der heiligen meß zu lesen, vnnd zugebruchen geordent, vnnd hab das die kirch von vnfurdechtlichen Jaren also Inn eyn pruch herbracht, vnd kuntlichen, Das es zu lob des, Almechtigen, zu nutz, heil, vnnd anndacht der Menntschen gedienet, vnd diene, wie man sicht In sprechung des confiteor, Da der Mennsch seine Sund erkennt, vnnd got vmb gnad bittet, Item Epistolas Euangelium horen, Simbolum Nicenum rc. da der Menntsch, Inn gottlichem wort vnnderwyßen sein gemut In andacht, vnnd zu got bewegt, vnd erhaben wurdet, Dieser erschießlichen fruchtt guter, anndacht, vnnd gutem geubtten langwirigem bruch zuwidderſprechen Inn diesen letsten zeitten, darIn die Menntschen one das law, vnnd on andacht sin, die Meß, vnd ander gottliche Amptter, vnnd geistliche vbungen mer beschnyden, sy sorgklich, Sye beshwerlich, vnnd wurde billich von Im basz bedacht,

Vnnd zum Funfften, wöll das nit verfahen by Jme, das er doch gedennck, Quod prophetauit Cayphas, quia pontifex anni illius ratione officij, das wie das euangelium sagt Cayphas hat gewißsagt Amptshalben, Diewil er ein Bischoff was deszselbigen Jars, wieuil mer sol man zugeben einem Cristlichen Concilien, Im Nammen Christi versamlet, Das vnns representirt, vnd anzeugt, die gemein Cristennlich kirch, das dasselb heilsame gute nutzbare erschießliche Ordnungen pflantze, Die zu lob vnnd Ere gottes, zu heil dem Menntschen, vnd gutter Andacht dienen,

Zum anndern furnemlich wa nit by Doctor Marthin gezugknuß der gemeinen kirchen verfahen wöll, nemme er fur augen Testimonium seiner eigen gewißne, Die Recht vnnderwyßen sy, Die werd Jne one Zwiffell, (.wie ein yeden Cristen.) dry Ding vnderrichtten

Zum ersten das er nichts, vff sein eigen verstannt buwe oder setze, Sonnder wie Sanctus Bernhardus sagt, alweg eins andern mey-

---

damit sie nicht dadurch den Leib Christi in alle Brode der Bürger bringen möchten und aller Leute Brod zu einem Sacramente machen. M. Goebel, Andreas Bodenstein's von Carlstadt Abendmahlslehre, in den theoll. Studien u. Kritiken 1842, S. 349.

nung mer zugebe, Dann eignem erdenncken, hab nit zwiffel das die heiligen vätter vor vnns, die Euangelia gelesen, haben die als wol als er verstanden, sient ettwas Inprinstiger geweßen Inhalttung Euangelischer lere, Dann man yetzundtt gemeinlich ist, vnnd geb nit seinem verstant mer zu, dan denselben, vnnd so er Inn sein Eigen gewißne gannge, mög er lichtlich by Im selb vrtheilen, ob Im mer verdienstlich sy, wann er vß Demut Inn sachen die nit widder die gebott gottes sind, eins anndern verstand zugebe, vnnd entwiche, oder vß freuelen gemut vff eignem verstannt, DarIn er Irren mag, beharre ꝛc. Suche er nun die Glori gottes, vnnd Menntschen heil, Sol er sein eigen heil hierInnen, auch nit vergessen, vnnd sehen damit er nit betrogen werde, a negotio perambulante In tenebris ꝛc. Damit die gelerten, wann sie demut vnd gehorsame nit stetigs vor augen legen, gewonnlich mitt eigenwilligem verstannt, vnnd hoffart verfiert werden,

Zum andern zeigt Im sein gewißne an, das er sol scandalum ergernuß fliehen, vnnd verhieten souil Im muglich, Nun moge er bedenncken was scandala vß seiner lere erwachssen, vnnd noch entsteen mogen, vnnd sind Jme ettlich stuck erzelt worden, vnnd nemlich da er de libertate christianorum von freiheit christlicher personen geschriben, wie die kheinem gesatzt vnnderworffen sin, was ergernuß der vnderthanen gegen Iren Obern daruß entstande, Wiewol paulus geschriben, vnnd villicht onzwiffel sein meynung auch nit anders geweßen, dann das dieses von der friheit des geists verstannden, Dan es were sunst widder des, So sanct peter Schribt, Ir sollen vnnderthan sein eyn yeden Creaturen, dem konnig als dem furnemmen, oder den hertzogen als von Im gesannt, vnnd sind vnnderthan vwern herrn, auch den Bößen, Item die Schrifftten darIn er die oberkeitten mit ettwas vnmessiger bescheidenheit angetast, das da dienet zubewegungen zu vnrug, vnnd vffrur, daruß vil args, vnnd vnwidderpringlicher nachtteil erwachssen mag,

Zum Dritten wol er ye vf sein eigen kunst souil vertruwen setzen, vnd ergernuß scandalum nit achtten, sol Jne doch sein gewißne billich vnderwyßen, vnnd er bedenncken, das er vil guts geschriben, von Zehen gebotten, vnnd guten wercken, von dryfacher gerechtigkeit ꝛc. vnd mit seinen schriftn vrsache geben, vnnd viler Menntschen gemut erwecken, In etlich mißbruch, Inn der Cristenheit Insehenns zuhaben, wann er nun vf seinen Irrigen meynungen beharren, Gibt er vrsach das obgemelt gut, vnnd frucht, desselben auch vnndertruckt wirdt, vnnd das on zwiffel sollichs des Teuffels heimlistig anrichten sy, Damit er

vff eigenwilligem furnemmen verhafft, Das dadurch die gut pflantzung annder seiner schrifften verfleifft, vnnd frucht derselben nit furganng hab, Dann man wurdt darfur haben, Das er khein gute meynung In Im gehabt, Dan Christus sagt er fructibus eorum cognoscetis eos, Ir werden sy vß Iren fruchtten erkennen, Er sagt nit von blettern oder bluht, aber a fructibus, Das ist vom ennd des wercks, wie an dem Baum ist, die frucht das letst, das er pringt, Nun hat sein Blum, anfanng seins schribenns, guten grundt anzeigtt, Wann er aber also wie er yetzundt vorhab leren wölt, mocht man achtten, was sein gemutt geweßen, Item exurgent Inimici sui et gloriabuntur et effabuntur iniquitatem, Es werden die Questuary Indulgentiarum schrien predigen vßbreiten, vnnd sagen, Sehen es was einer, wolt die Ding verrucken, man sich wo er geendet hat

Zu letst ist er Ermanet, Das er Inn Summa mehr vor augen nemme, Die Ere gottes vnnd heil der Selen, Dann vff eigenwilligem furnemmen beharren, vnnd bedennck was Ime vnnd sunst schaden, vnd periculi, vff seinem beharren Stand vnnd was nutz guts, vnnd frucht, Ime, vnnd anndern Seelen daruß entsteen, So er nit beharre vff seinen Irrungen, vnnd das er sein schriffttn vnnd leren ergebe, vnd zustelle, zuerwegung Ermessung, vnd entscheid key Mt vnd gemeiner Stennde des heiligen Reichs, vnd by Irem entscheid blybe

Nach besluß dieser meiner reden, mit ettlichen mern Wortten vnnd anzeugungen, Die Ich Inn vergeß gestelt, beschehen, hab ich mich entschuldiget gegen Churfursten, vnnd fursten, vnnd gegen Doctor Luther von mir (.Die wil es nit meins handt wercks sey.) fur gut zuhaben, Ich sy ein Jurist hab mehr gewonet vor Recht dann diesen sachen zureden, Diewil ich aber sollichs vß geheiß, vnnd gehorsame meiner gnedigsten vnnd gnedigen hern gethonn, entschuldige mich Ir geheiß, vnnd vnnderthenig willfarung,

Vnnd als Doctor luther nach gehabttem bedacht hieruber anntwurt geben, vast der meynung, wie In obangeregtten actis geschriben, vnnd Ich Im daruber nachmals, vß geheiß meiner gnedigsten vnd gnedigen hern So zugegen waren, mit gutiger persuasion nit vff eigenwilliger Sonnder meynung In Irrigen puncten zulharren, mit wenig wortten begegnett, vnnd mein gnedigster her Marggraff Joachim Churfurst eigner person Doctor luthern befragt, Schiden Churfursten, vnnd fursten voneinander volgt ich Denen nach so vf das Ratthuß ritten, kumpt vnderwegen Doctor peuttinger, vf dem marckt zu mir ylennts

geend, Sagt wie der Hochgelert Doctor Hieronimus Schurf [11]) einer so by Doctor luthern vnder obgeschriben reden gestannden, Im anzeugt, wie seins bedunckenns dieser sachen wol Rat zufinden, Dann doctor luther wolt seine schrifftten zuermessung, vnnd erkanntnuß, keyr Mt vnnd des heiligen Reichs Steunnden ergeben, Doch das nichts zuwidder ewangelischer lere, vnnd dem wort gottes gehanndelt wurde, zeugt daby an wie er sollichs meinem gln hern dem Bischof von Branndenburg anbracht, were Im daruber nit sonnder anntwurt worden, Begert an mich das ich dieses meinen gnedigsten vnd gnedigen hern zuvor vnnd ehe die, zu anndern Steunnden In Rat khemen furhaltten wolt, Des ich also vf der Stegen Im Ratthuß gethon, vnnd vfzulassen Ir Churfurstlichen, vnnd fl gnaden sampt doctor peuttingern meinem gnedigsten hern von Trier, Des Churfurstlich gnad In Irem hoff vnnd Doctor luther mit ettlichen anndern blyben waren, anbracht, Sagt sein Churfurstlich gnad, wie die mit Irem official vnnd Cocleo [12]) yetzundt Jnn reden weren mit Doctor Martin, wölt derselben

---

[11]) Scriptorum publice propos. II, Jahr 1554. Seckend. I, 157. Luther's Tischreden ed. Förstemann II, 44. 258. 302. 330. 421. 433. III, 320. ed. Eisleb. v. J. 1569, fol. 408. 421 b. 469 ff. 477. 479. 358. 432. 438. 500. 502 b. 508 b. 511 b. 512. — de Wette IIII, 412. 419. Script. publ. prop. I, p. 185 b. Ranke II, 56. Thomasius, ein kleiner Versuch von Annalibus S. 12. J. S. Müllers sächs. Annales S. 67. Spalat. Ann. ap. Menck. II, 607. Zoch bat in einem eigenhändigen Schreiben sine loco et anno den Kurfürsten von Sachsen, dem Erzbischof von Mainz den Verdacht zu benehmen, als habe Zoch sub utraque communicirt. — Tischreden ed. Förstemann III S. 353.

[12]) „Vnde factum est, ut eo die, quo Principes quidam seorsum cum Luthero collocuturi erant, Aleander mane hora Quarta uocauerit ad se Cochlaeum: iubens, ut in Curia Archiepiscopi Treuerensis expectaret, donec uocaretur in Colloquium ad Lutherum: praecipiendo tamen praecipiebat, ne ullo pacto disputationem cum illo iniret, sed audiret solum, ut fideliter referre possit, quid cum illo ageretur. Quod ubi fecisset, incidit postea peracto prandio in priuatum colloquium cum Luthero in ipsius diuersorio, nunc disceptando, nunc familiarius et seorsum colloquendo: Quemadmodum retulit prolixe speciali de hac re libello ipse Cochlaeus." Commentaria etc. fol. 39. Diese Schrift des Cochläus ist mir unbekannt. Cochläus kommt häufig auf diesen Vorgang zurück. Z. B. Auff Luthers kleine antwort eine kurtze widerrede Hertzog Georgen zu Sachssen betreffend. M. D. xxxiij. Blatt B j b: „Das er (Luther) sich rhümet, wie er xx. jar in Theologia studirt hab, mag ich dargegen beweisen, das ich vor xxiij. jarn meine Partes S. Thome zu Cöllen der massen gehort, gelesen, vnd außwendig gelernt hatte,

enttschafft erwartten, vnd dauon wie dieser sachen zuthun alsdann ver-rer nachgedannckens haben, und wiewol Doctor peuttinger vnd Ich,

---

das ich zurselben zeit nicht allein die Questiones, sonder auch die Artickeln wuste nach einander zuerzelen. Vnd bin villeicht wol solang Doctor gewest, als er, hab mir auch das studirn wol als sawer lassen werden als er, yedoch gib ich mich keiner kunst aus. Was er mir von Wormbs auffruckt, das ist rund alles erlogen, außgenohmen, zu disputiren auff gleiche fahr, wiewol ich mich erbote, auch on fahr im Glaydt mit yhm zu disputiren. Er mocht vnd wolt aber keine Richter leiden. Vnd do er vor dem Ertzbischoff von Trier, Seliger gedechtnüs, hatte lang hin vnd her mit dem Official gezanckt, von disem spruch Pauli. Si alij fuerit reuelatum sedenti, prior taceat. Vnd wolt dadurch recht vnd gwalt haben, die Concilia zustraffen. Fraget ich yhn kürtzlich. Est tibi reuelatum? Quo id probas signo? do entpfiel ym fluchs der spruch Pauli. Das ich aber soll gesagt haben. Tu loqueris per talenta, das tichtet der hoffertig Münch aus yhm selbs. Ich habs aber nie gedacht, weys auch nicht was er damit meynen wil. Beruff mich des alles auff Doctor Hieronymus Schorff zu Wittenberg der in beywesen alles gehort hat." — De gratia sacramentorum liber vnus Joan. Cochlaei. aduersus assertionem Marti. Lutheri v. J. 1522, wogegen Luther seine Schrift Wider den gewaffneten Mann Cochläum, ed. Lips. XVIII, f. 460 ff., schrieb: „Ego vero, ad reddendam studiis religionique ac Reipublicae tranquillitatem, Lutherum pio studio admonui primum literis ex Nurenberga, Deinde precibus et lachrymis Vormaciae. Cumque nihil proficerem lenitudine, audacia hominem aggressus sum, prouocans eum ad singulare sub iudicibus certamen, primum quidem ad aequale periculum, quo mox recusato, ab omni prorsus periculo immunem obtuli ei congressum. Id quod non pauci precium eius iuueneis Nobilesque coram viderunt et audierunt. At homo perfrictae frontis, qui toties prouocauerat omnes in vnum, ab vno toties tamque liberaliter prouocatus, congredi recusauit in suorum conspectu. Plus autem dolebam ego de iactura vnius Philippi, quam centum Lutherorum." — Adversus cucullatum Minotaurum Vuittenbergensem etc. v. J. 1523: „Vbi manserunt quaeso Nesene acta Cochlaei, quae tu mihi e Vuormacia reuerso, post triduum hoc in loco, ubi nunc scribo, simulata amicitia narrabas: et adjiciebas, colloquio illi nostro sex interfuisse Comites. Ego uero neminem prorsus ex omnibus assidentibus et astantibus de facie noueram, praeter eos tres, quos ante prandium coram Reuerendissimo D. Archiepo Treuerensi compellaueram. Assidebat autem unus ueste splendidiore indutus, quem ego tum falso putabam ducem Fredericum esse, cum intellexerim postea Comitem fuisse de Mansfelt. Quem igitur hic in testem, contra tot ludificantis et tergiuersantis uituli mendacia, inuocem aut producam? Cur non edītis conficta in me acta uestra, ut inde saltem addiscam sex illorum Comitum (de quibus dixeras tu mihi) nomina? Nondum sane

auch mit Doctor Hieronimo Schurf dauon Red zuhaben angefanngen ward die vß vrsachen, Das Ich vf beruffen meins gln hern, Hertzog Georgen von Sachssen, vff das Ratthuß gieng nit volendet,

Nach Mittag hab ich vß beuelch obgemelter meiner gnedigsten vnnd gnedigen herren, Churfursten Fursten, vnd gemeinen Stennden des heiligen Reichs, vff dem Ratthuß bericht gethon, was ich obangezeig-

persuadeo mihi, tot generosos uiros dicturos esse, in gratiam unius Mendicantium fratrum Vituli, contra suam conscientiam reique ueritatem. Sed et Jonam Ambsdorffiumque, et illum ipsum (a quo me salis et nasi multum esse passum ait uitulus) Schurff, in testes haud grauatim citaturus essem, nisi absterreret me quotidiana eorum cum uitulo isto familiaritas et conuersatio. Quicquid autem dixerint illi omnes, certe Comes assidens nobis audiuit, quam liberaliter absque omni ipsius periculo (de quo semel reclamatum fuerat, antequam Comes ille intrauerat ad nos) petierim sub judicibus cum eo disputare. Et testis est mihi deus, quem nullum latet secretum, me semper iam ultra biennium eo fuisse pro fide catholica zelo et animo, ut saepe optauerim, cum hoc uitulo perfido capitalem sub iudicibus, publica autoritate designandis, disputationem inire, ita, ut necessario alter nostrum, quem iudices damnaturi essent, aut ignis, aut gladij supplicium mox pateretur. Et inter homines, multis quoque testibus, ubi opus foret, docere possem, quod et ante et post Vuormaciense colloquium, animum istum constantissime semper confessus sum (quod et tu probe nosti) ubicunque ea de re compellatus fui." — De authoritate Ecclesiae & scripturae, Libri Duo etc. v. J. 1523: „Cur detrectauit Vuormatiae mecum (licet omnium minimo inter theologos) sub iudicibus, a Caesare Principumque consessu designandis, disputare?" — Cf. *Seckend.* I, 283. Jenens. VI, fol. 29. Derselbe Cochläus schrieb Frankfurt pridie Idus Junii 1520: „De Luthero admodum raro hic quicquam audio. Triduo cum praedicatoribus disputavi publice, eorum more ac rogatu quoque, sed Lutheriani omnino nihil proponebatur. Non praetermisissem certe, quin pro eo arguissem, siqua extitisset illius materia. Vidi autem et ejus et alterius cujusdam responsiones contra Colonien. et Bononien. fortissimas sane et vere germanas. De Dialogis scripsit mihi etiam Adelman, sed nihil adhuc vidi." — — Philippicae quatuor Johannis Cochlei, etc. Blatt B i b: „Quum igitur manifestissima sint Lutheri et complicum eius facinora, unum e duobus, Imperator, suspicabitur (ut uereor) religiosa posteritas, nempe aut noluisse aut non potuisse te ijs obuiare. Noluisse te nemo dicet, quis quis tuam in Lutherum sententiam Vuormaciae manu propria scriptam uel uidit uel audiuit, sed et Edictum Imperiale illic promulgatum ..... Caeterum non potuisse te obuiare, quis obsecro suspicetur aut credat? Quando enim unquam potentiorem Imperatorem habuit Germania?" Jahr 1534. — Walch XV, S. 2192. Kappens kl. Nachlese II, 494.

ter maß, Doctor luthern furgehaltten, vnnd von Im daruber Inn anntwurt begegnet, wiewol dieselb Rede vß vrsachen, das man der keyn Rete, Inn anndern obligennden eehafftten warten, von mir mit etwas kurtze furtragen warde, vnnd als von keyr Mt vnnserm allergnedigsten hern, Doctor luthern die zeit zu wormbs zuharren noch vf zween tag erstreckt, haben Doctor peutinger vnnd Ich als vff morgen, was Sanct Marcus, des heiligen Ewangelisten tag [Donnerstag 25. April] zu Sechs huren, widder mit Doctor Luther hanndlung an hand genommen vnd mit Jme vf dry Stunden lanng etwa In bysein Doctor Hieronimo Schurf, auch eins Ritters am Sachsischen Churfurstlichen hoffo von vngeschichtten darzu kham, etwan vnnd die grosser zeit, mit Doctor luther einig allerley red gehaltten von seinen Schrifftten alles guttiger, vnnd fruntlicher gestalt, wie auch Doctor luther sollichs also verstannden vnnd zu sonnderm grossen danck an genommen, Auch sich gegen ettlichen, von der Ritterschaft vernemmen lassen, Das so bescheidner guttiger maß, noch nie mit Im gehanndelt worden, Dan wie von gemeiner Stenndc wegen, In obgemelter Rede, vnnd daruf volgenndem beschehen, vnnd so Ich sampt doctor Peutinger, Doctor luthern anzeugen, Das er seine Schrifftten alle nichts gesundert, vß beweglichen vrsachen, vnnd Im nit zuargem solt stellen zu erwegung vnnd erkanntnuß keyr Mt, vnnd gemeiner Stennde des heiligen Reichs, vnd er by Irer Determination blyben, haben wir vß Doctor Luthers Reden (.Deren sich zwuschen Jme vnnd vnns allerley nach vnnd durcheinander erlauffen, Dryerley beswerungen verstanden, Die ein, vnnd furnemst, Das des wort gottes wie Sanctus paulus schribt nit angebunden, solt fry ston, Solt auch Menntschlichem vrtheil nit vertrawt werden, Wißte, vnd konte deßhalb one vßgetruckte furwort, das des wort gottes vnnd Ewangelische warheit nit gesmälertt, Sonnder vßgedingt weren sein Schrifftten anderer gestalt, oder onn die furwort Mentschlichem vrtheil nit vnnderwerffen, Woll aber die gern zu Irer erwegung stellen, Doch mit gemelten furwortten, vnd das erkanntnuß denselben nach beschehe,

Zum anndern hat luther auch ettwas belestiung von dem, das er seine schrifftten, vnnd besonnder one furwort solt den Jhennen vnndergeben, Die seine schrifftten yetzundt verdambt, verbrenntt verworffen, vnnd zuuor vnnd ehe er gehörtt Mandata vßgon lassen, vnd Im Inn Stenndem gleit vnder augen khommen, wie er des anzeugt mengklichemzuwissen sein,

Zum Dritten hat doctor luther wol etwas entsitzens vnnsers bedunckenns, Das seine Schrifftten mit Argwonigen, vnnd Im widder-

wertigen zu ermessen beuolhen wurden, (.Dan wol zuuersichtlich, Das nit alle Stennde des heiligen Reichs, auch deren sachen alle verstenndig solliche erwegung samentlich verfassen wurden,

Vff sollichs ward Doctor luther von mir antwurt geben, Das Im die furwort, von friheit des wort gottes, vnnd Euangelischer warheit, vnd denselben nach erkenntnuß zuthun, vßtrugklich zubedingen nit von nöten, gegen einer Christlichen versamlung Als die Roe kaye Mt mit sampt den gliddern des heiligen Reichs sind, zu denen er khein ander vermutung billich haben sol, Dann die selbs geneigt sien, nichts annders dann das wort gottes, vnd Ewangelische warheit zupflantzen, vnnd so er Jnen, Des sy one das vß gebott gottes, vnnd als Christen pflichttig (.wolt mit vßtrucktem beding Jnbinden möcht von Jm nit guter meynung verstannden werden, wurd ettwas verachtlich, vnnd anzeig eins mißtruwlichen vnglaubens, Demnach by Jnen vnuerfenngklich sein, zu dem das diese furwort, die er bedingen wolt von Jnen selb pflichtiglich einer yeden erkanntnuß vrtheil oder Determination Jngebunden weren, So bedorfft er kheinen argwon besorgen, solt des kheinen zwiffell haben, Wie auch doctor peuttinger vnnd ich, vnns des truwlich anzubringen erbotten, Das seine schrifftten, vnargkwonigen personen beuolhen, vnnd sonnderlich nit denen die mit vil pfrunden vberladen, oder ettlichen orden zugethon, Die er villicht argkwonig halten möcht, Begab sich also Jnn vnnser controuersy, Die wir hin, vnnd gegeneinander hielten, allerhand Reden von fruchtten, vnd nutzbarkeiten, Die vß Doctor Luthers schrifftten erwachssen, vnd nemlich das die Sophistica Theologia das vnnutz predigen, So bißheer von vilen dem gemeinen man vnerschießlicher wiß, mit Jnziehung vill Lathinischer Subtiler vnnöttiger, fragstucken Artickell, Sloßreden, durch seine Schrifftten ettwas gedempt, vnd die Rechtten funcklin Ewangelischer lere, guter maß an tag prachtt, Jtem haltung der gebot gottes vor Mennschlichen Satzungen, wie das widderspil, So gar vberhand genommen, Das Menntschen Ordnungen vnnd gebott vor den göttlichen also geachtet, vnd gehalten Das die göttliche dadurch verdunckelt werden Jtem das vnmessig vnbescheiden vßschrien der abloß prediger, vnnd Questionier, Jtem die vnordnung Romisch, vnnd geistlichs wesens, die von Jm wiewol wie er selb bekannt, mit ettwas ernstlicher vbermaß angeritzt, vnnd nunmehr vßgebreitt, Das er viler Menntschen hertzen Jn gutem geist bewegt, Das Jnn die sachen zimlicher maß geburlichs Jnsehen beschehen, besorgten wir der Teuffel, wie er da Jne beduncken, das durch den Sterben Christi Jm sein Raub entzogen werden,

Durch einen trauwm pilatus weyb furgehaltten, vnnderstund dasselb zuuerhindern, also wolt der yetzundt auch anschicken, Ine vffeygenwilligen furnemmen zusterckeu, vnnder einem schein eins guten, Inn vnnöttigen Dingen, Damit seine schrifftten abgethon vnnd frucht derselben nit furgang hett, vnd In also noch vil mehr wortten mit guttiger persuasion gebetten, sein andingen gemeltter furwort zubegeben, vnnd lediglich seyne Schrifftten Dieser Christlichen versamlung keyr Mt vnnd des heiligen Richs Stennden zuzustellen, Bewegtten mit diesem, vnd derglichen annderm Doctor luthern, Das er batt, vnnd begert Ime hierInnen zuraten, Also sagt Ich Im nach gehabter vnnderrede mit Doctor peuttinger vnd Doctor Hieronymus Schurf, der auch zu vns kham, Er solt Inn diesem faal thun wie sanct Paulus, vnd etwan die heiligen zwolffbotten, die zu furgang eins bessern, haben ettwan nutzbare Ding, Die wol auch gut gewesen, vnnderlassen, vnd so er ye seiner gewißne halb hierIn beswerung, Solt er seine Schrifftten nachuolgennder maß keyr Mt vnnd gemeinen Stennden ergeben, wie Ich sagt Inn glichem fal thun wolt,

Nemlich er hab Inn seinen Schrifftten, vnnd leren nichts annders gesucht, Dann Die Ere gottes Ewanngelische warheit, vnnd der Menntschen heil, vnnd so er zu keyr Mt, vnnd gemeinen Stennden des heiligen Reichs, als einer Christlichen versamlung, auch khein annders vertruwen, oder zuuersicht, wolt er Demnach sein schrifftten Irer Mt, vnnd gemeinen Stennden vbergeben, Dieselben zubesichttigen, Erwegen, Ermessen, vnd wes sy erkennen, vnd Determinieren, Dabey wolt er vngeweigert blyben, Inn Diesem, (.wiewol nit mit vßgetruckten furwortten bedingtter maß.) wer doch sein begere, vnnd anligen, mit zimlicher weiß wie sich hierIn, vnnd nach gelegenheit geburtt begriffen, vnd so er das thue, woltten wir solchs anbringen, vnd diewil dieße meynung vnsers bedunckenns Doctor luthern erstlichs ansehen, nit ganntz mißfellig, Sagt er wolt sich bedennncken bits nach Mittag, Dann es was gar nahe vmb neun vren, Das ward von Doctor peuttinger vnnd mir zugeben, mit bit er wolt by andern auch hieruber Rats pflegen, Dann wir beid ye vß begirlichen hertzen gern sehen wolten, Das er mit gnaden abschid, vnnd seine gute schrifftten, nit vndertruckt wurden, Ernannten Im hiemit ein Zeit nach Mittag,

Vmb ein vre nach Essenns, sind Doctor peutinger vnnd Ich, nachdem wir wes vnns obberurter maß begegnet, vnnserm gnedigsten hern Ertzbischoff zu Trier anbracht, widder zu Doctor luthern kommen, haben von Im vf genommen bedacht anntwurt empfahen wollen, Ist

er vf voriger seiner antwurt, die er ettwas clar, vnnd offennbarlich mit zimblicher bescheidenheit widder erzalt beharrett, vnnd als Jnn dem zu vnns etwo vil personen von der Ritterschafft, vnnd gelert kommen, vnd sich abermals allerhand reden erlauffen, vnd nemlich Doctor peutingers, vnd meinenthalben, wie wir zween Juristen, Jnn eelichem Stand zu dieser handlung gezogen wurden, die nit vnnser profession auch nit vnnsers verstannts were, Solt durch gelerten der heiligen geschrifft vßgericht werden, Sagt der D. Luther das wort gottes were eins claren slechtten verstants, möcht wol durch einen yeden gelesen vnd verstannden werden, zeugt vnns daby an wie ein gelerter man seins ordens, der Jne erstlich Jn geistlicher zucht vnnderwyßen gesagt hett wie des Hussen artickell Jm Concilio zu Costentz vnbillicher wiß alle verdampt, vnnd das die zeit kommen wurde, darJn dieselben verdampten artickel widder geofnet vnd vßgebreit wurden[13]), Vnnder diesen Reden Sagt Doctor peuttinger ob nit Dieses ein wege zu hinlegung dieser sachen weer, Das Doctor luther seine schrifften stalte zu erkanntnuß eins kunfftigen Concilio, Sagt doctor luther Ja. Doch Das haltung eins concilium nit lanng verzogen wurde, vnnd das man Jme vffzeichnet vbergebe Die artickel Die man Jrrig hielte, vnd daruber das concilium erkennen solt, gaben Doctor peuttinger, vnd Jch Jm anntwurt, wir wolten Des anbringen, Der zuuersicht, wurd nit mangel haben, Doch der gestalt, Das er mittlerzeit an Dennselben artickeln, so also vfgezeichnet, vnnd zu kunfftiger erorterung gesatzt, auch mit leren, schriben, oder predigen, stillstannd, Das zeugt sich Doctor luther an willig sein zuthon, Doch allein Jnn Denselben artickeln, Die man fur Jrrig haltten vnnd zuerkenntnuß des concilium gesetzt, Die er Deßhalben Jm verzeichnet vbergeben begert, vnnd das er sunst das wort gottes, vnnd heilig Schrifften lesen, Schriben, lernen, vnd predigen mochtt, vnnd Jm

[13]) Staupitz; Tischreden ed. Eisl. v. J. 1569, Fol. 479. u. Mon. Pirn. ap. Menck. II, 1486. de Wette II, 493. — Ueber Staupitz vergl. die verdienstvolle Abhandlung C. L. W. Grimm's De Joanne Staupitio eiusque in sacrorum Christianorum instaurationem meritis in Jllgen's Zeitschrift für die historische Theologie 1837, S. 58—126. 177. Ausserdem Mon. Pirn. l. c. Chiliani Leibii Annales in v. Aretin's Beyträgen VII, 663. Agricola's Teutsche Sprichwörtter, Hagenaw, 1537, pag. 12, No. 11. pag. 115, No. 220. pag. 196, No. 320. pag. 181b, No. 301. Tischreden ed. Förstemann II, 223. 292. 369. 403. III, 119. 135. 141. 160. 229. 237. 247. 270. ed. Eisl. v. J. 1569. Fol. 424. 463b. 478. Tentzelii Supplem. hist. Goth. I, 77. Rommel's Geschichte von Hessen III, S. 175.

an demselben nichts benommen were, Sagt Ich Jme daruf, Das wir vnns vf anbringen versehen, Daran auch nit mangel erschienen wurde, Dabey ettwo vil personen, wie obgemelt, auch ettlich v, fl, gl hoffgesind zugegen geweßen

Haben also Doctor Peuttinger vnnd Ich vnns von Stund zu vnnserm gnedigsten hern von Trier verfugt sein Churf gnad yetztgemelter hanndlung, wie die obanzeugtter maß ergganngen bericht gethon, hat sein Churfurstlich gnad den von vns gnediglich vernommen, mit anzeig Das sein Churf gnad den letsten wege erkanntnuß oder Determination vom Concilio, fur den Richttigern, vnd bequemsten geacht, yedoch hat sein Churf gnad Doctor luthern beschickt, wolt nochmals eigner person mit Jme Reden, ob got gnad geben, Das Diese hanndlung Jr enntschafft erreichtte, vnnd wes Jr Churfurstlichen gnaden begegnet, wurde die, keyr Mt anbringen Dann Jr Churfurstlich gnad yetzundt zu ettlichen malen, von keyr Mt wegen, Doctor luthers halb angesucht,

Wer Deßhalb gnediger herr Dem Jhennen, So acta Doctor luthers zu wormbs Doch vngemelt seins Nammens vßgeen lassen wol vberbliben, Doctor peuttingern, vnnd mich anzuritzen, als ob wir vnnserm gnedigsten herrn von Trier solten von Doctor luthern anbracht haben, Das er nitt gedacht, weren auch billich vberhaben der schmelichen vßzeichnuß, Die einer neben gemeltem truck gemacht mit denen worten O Iniquam Delationem[14]), wurdt vnns beiden on grundt zugemessen, vnd villicht auch meiner achttung on Doctor luthers wissen oder beuelch, Dann vil personen zugegen gewesen, Die glich wol als wir gehort, mit was gedingtten furwortten Doctor lutther sein schrifftten zu keyr Mt vnnd der Stennd erkanntnuß stellen, vnnd wellicher gestalt er die zu Determination eins kunfftigen Consilium setzen wolt, Die wir auch also vnnd nit anders anbracht, hab ich mich sidtheer by, einem von der Ritterschafft, so auch zugegen gestannden erkhundet, Der mir zu anntwurt geben, Das Jm eigenntlich wissen, Die Reden, vnnd hanndlungen wie obgemelt ergganngen siennt, Auch wol zugedenncken, vnnd vermuten, Das doctor Peuttinger vnnd Ich, Die zu Diesen Dingen erfordert, Deren vnnd besonnder Ich damals meiner leibs gelegenheit halb liebr vberhoben gewesen, vnnd dieser sachen gern gute enntschafft gesehen, vnd vnnsers vermogens Darzu gern verholffen hetten,

---

[14]) *Melanthonis* hist. de vita et actis D. Mart. Lutheri Blatt D 6 fehlt diese Randbemerkung, wie auch Jenens. II, 416. Walch XV, S. 2316.

annders nit anbringen, dan vnns anzeugt wurde, vnnd besonnder da die anzeug In bysein vyler personen, Daby man sich der Warheit zubekhunden, beschehen ist, Des vwern furstlichen gnaden Ich vß vnndertheniger meynung nit wolt vnanzeugt lassen, Damit v f g vß Diesem warhafftiglich ergannguer hanndlung vnd geschichtten, vnnd das doctor peuttinger vnnd mir on grund vnrecht anbringen zugelegt worden, bericht hab, vwern furstlichen gnaden zu guttwilligen Diennsten mich hiemit vnnderthеniglich beuelhennde, Datum Baden am Dritten tag des Monats Juny Anno 2c. xxj.

E f g

vndertеniger gutwilliger
Hieronimus Veuss
J. v. doctor"

Ausgabe für Herzog Georg. „Zumercken was ich von wegen Meins gnedigen Herrnn zu Wurms ausgegeben. vffn Reychstag Trium Regum Anno 2c. xxj. Fur den keller 121 fl. 2 Albus. 2 Heller. — Fur die küchen. 17 fl. 4½ Albus. — Pferdefutter 71 fl. 4½ Albus. — Extra 34 fl. 18½ Albus. — Zum gepaw u. Einrichtung der Herberge in Worms, sonderlich an Fenstern 23 fl. Dergleichen 17 fl. 16 Albus 6 Pf. -- Besondre Rechnung 60 fl. — Summa 343 Fl. 16 Albus 6 Pf. 2 Heller, darunder 200 Fl. zu 27 Albus gerechnet."

Wer künftig in einer Sonderschrift die Vorgänge mit Luther auf dem wormser Reichstage erschöpfend abzuhandeln gedenkt, der möchte, was ich hier andeuten will, nicht übersehn. Ueber Aleander that Erasmus damals eine merkwürdige Aeusserung, laut Huttens Expostulatio, Opp. ed. Münch IIII, p. 363. Anziehend ferner ist der Bericht über die wormser Dinge in Chilian Leib's Annalibus, v. Aretins Beyträge VII, S. 661 f. — Berücksichtigung verdient: Encomia Luteri. | *ως εκ τριποδος* | Andreae *Cricii* Episcopi Premislieñ in Lute | rũ Oratio. | In imaginem eiusdem Luteri. | Conditiones boni Luterani. | Ingressus Luteri in Vuormatiam | Decij philomusi ac aliorum in Polonia | varia de eodem Lutero Epigrammata. | — Bella per insanos plusquam ciuilia Lutros | Jusq; datũ sceleri canimus, rabidũq; Luterũ | In sua sacrilega conuersum viscera lingua. | — Arma Lutere para dabitur tibi copia nostri. | M. D. XXIIII.

Dieser Titel in breiter Randleiste mit Holzschnitten, Knaben in den vier Ecken, unten quer vor zwei geflügelte Pferdehälse, und Arabesken. 8 Quartblatt. Kein Wasserzeichen. Die Rede des Cricius an König Sigismund von Polen Blatt A ij bis B. Die Sudeldichter sind Petrus Potulicius, Felix Ceselius, Petrus Sadorius, Joannes Tirvesius, Petrus Risinius ad famam de Huteno morbo pediculari extincto, Paulinus Judiceus, Joannes Ostrorius, Stanislaus Schlomonius, und — ein Deutscher, Decius Philomusus, der das merkwürdige, schmutzige, lügenhafte Gedicht de egressu et ingressu Lutheri Vuormaciam fertigte, das man lesen muß, um sich von der Wahrheit der Behauptung eines neusten Schriftstellers erfüllt zu fühlen: „Aus dem Hange vieler Schriftsteller, Allem, was sie sahen oder hörten, eine romantische Färbung zu geben, möchte man ihnen die Ueberzeugung zutrauen, daß eine Darstellung ungeschminkter Thatsachen nie den Beifall der Welt gewinnen könne, — daß ein Werk, um ein dauerndes Interesse zu haben, nothwendig mit Ungereimtheiten und übertriebener Darstellung überfüllt sein müsse." —

Walch XV, S. 2252 und S. 133 wäre zu vervollständigen nach Paulus Sophronizon II, Heft 3, S. 8. — Ueber Marstersteigs treffliches Oelbild, der Reichstag zu Worms, vgl. Leipziger Tageblatt 1847, No. 275. 276. — Luther auf dem Wege nach Worms, Oelgemälde von Viereck, 1848.

IV.

Das von Gustav II. Adolph zugedachte Consistorium Ecclesiasticum Generale.

Bericht von

Dr. th. Pehr Erik Thyselius,

Oberlehrer der Geschichte an der königl. schwedischen Kriegsakademie zu Carlberg bei Stockholm.

Gleichwie die christliche Religion milder und behutsamer in Schweden als im übrigen Norden eingeführt wurde, so war es auch mit der Reformation. Gustav Wasa, der als geistlicher Reformator seines Volkes auftrat, benahm sich dabei mit vorsichtiger Klugheit und Mäßigung. Der Gesichtskreis wurde ihm dabei, wie jedem großen Manne, immer mehr und mehr erweitert, und der Mißgriffe geschahen weniger als in vielen anderen Ländern. Bald kühn, bald nachgebend, war der große König in seinen Unternehmungen beharrlich und ließ niemals das erfasste Ziel aus den Augen. Wie bekannt, erfocht er einen entscheidenden Sieg über die Hierarchie im Jahre 1527 durch Westerås Receß und Ordinantia. Zufrieden, jenen Sieg erfochten und seine königliche Gewalt durch Einziehung der Kirchen- und Klostergüter verstärkt zu haben, erklärte er, er wolle nicht die Bischofswürde abschaffen, und ließ es sich angelegen sein die Priester in gebührendem Ansehen zu erhalten [1]). Wenigstens war er nicht anfangs geneigt, nach dem Vor-

---

[1]) Der Reichsrath erklärt in einem Schreiben an alle Landschaften: Man habe keineswegs das Bischofsamt abzuschaffen gedacht. Der König wolle es nur so einrichten, daß nicht die Bischöfe, zu seiner und des Reiches Gefahr, zu mächtig werden mögen, sondern Gottes Wort besser warten und ihrer Stifter pflegen. Auch sei es nicht seine Absicht, die übrigen Priester und Pfarrer des Amtes zu entsetzen. Er bestimme nur ihren Gehalt nach dem Gesetzbuche; und was diesseits abgehe, werde ihnen anderseits vergütet werden, indem die Bischöfe künftig nicht, wie früher, bei ihnen mit so Vielen Quartier nehmen sollen. S. den „Brief des Reichsrathes" die Joh. Baptistae 1527 in Stjernman's Reichs- und Concilien-Schlüssen I, 79—82. Mehrere Verträge des Königs mit Bischöfen und Aebten über ihre Zehnten und andere Einkünfte sind in „Urkunden zu Schwedens Reformations- und Kirchengeschichte unter Gustav I., herausgegeben

bilde der deutschen protestantischen Fürsten, die Kirchenverwaltung in der Form umzubilden[2]). Die schwedische Kirche erhielt auch eine weit freiere und vom Weltlichen getrenntere Verfassung, so wie auch eine größere Macht, als die meisten anderen lutherischen. Dieses kann durch viele Umstände erhärtet werden; der einleuchtendste Beweis ist aber, daß Gustav I. den Bischöfen und Domcapiteln [3]) die Verwaltung der Stifter und die geistliche Gerichtsbarkeit überließ. Das Schwert nahm er zwar den Bischöfen, nicht aber den Hirtenstab[4]). Die ordinirten Lehrer der Gemeinde waren ihre Aufseher und besorgten, mit in dieser Rücksicht unverminderter Gewalt, die übrigen Angelegenheiten der Religion. Nach der Zeit des Johannes Magnus, der sich, im October 1526 seines Amts entsetzt, nach Danzig begab, ließ Gustav Wasa die Bischöfe und Klerisei nach Stockholm zusammenrufen, um den ersten lutherischen Erzbischof Schwedens zu wählen. Der durch seine Gelehrsamkeit, seinen frommen Sinn und festen Eifer gleich

---

von P. E. Thyselius", angeführt. — In Dänemark ließ Christian III. mit Einwilligung des Reichsrathes an Einem Tage 1536 die Bischöfe gefangen nehmen und ihre Güter einziehen; was vom Adel, von den Bürgern und Bauern auf dem Reichstage selbigen Jahres in Kopenhagen gebilligt wurde. Siehe *Den Danske Reformationshistorie ved* Dr. F. Münter. (Die Dänische Ref.-Gesch. von Dr. F. Münter) II. 297—307.

[2]) Vrgl. Vom äussern Zustande der schwedischen Kirche und ihrem Verhältnisse zum Staate nach der Reformation; von H. Järta. Schweden hat zum größten Theile der weisen Umsicht Gustav Wasas, Gustav Adolphs und Carls XI. das Glück zu verdanken, einen aufgeklärten und auf die Bildung des Volkes einflußreichen Priesterstand zu haben; und wenn man die schwedische Kirchenverfassung näher studirte, würde man finden, daß sie sich mehr als die meisten andern der ältesten christlichen Kirche nähert.

[3]) Die Kirchenordnung vom Jahre 1571 (Fol. 48) verordnet, daß folgende sieben Personen wenigstens nöthig sind zur Session bei den Domkirchen: der Bischof, des Bischofs Official oder Prowest, der Pfarrer, der Schulmeister (Rector Scholae), der Lector Theologiae, der Poenitentiarius und der Verwalter, der auch Sacristan sein soll. Alle diese Personen sollen ihre gewissen Wohnungen und Unterhalt haben. Diese sollten also, ohne Zweifel als Capitulares, die vorigen Canoniker ersetzen, die Gustav I. allmälig abgeschafft hatte.

[4]) „Prediger sollet Ihr seyn und nicht Herren, die Ihr auch in demselben Amte mit Gerechtigkeiten (wenn Ihr die Wahrheit bekennen wollet) nicht vergessen seid. Daß wir es aber dazu kommen lassen sollten, daß die Bischöfe das Schwert wieder erhielten, das habt Ihr nicht nöthig zu denken". Gustav's I. Brief an den Erzbischof Laurentius Petri d. 24. April 1539. in Riedner's „Zeitschrift f. d. histor. Theologie" 1847. 2. H. S. 233.

ausgezeichnete Laurentius Petri [5]), auf den fast einstimmig die Wahl fiel, welche des Königs Bestätigung erhielt, wurde auch von dem in Rom geweihten Bischofe zu Westerås, Doctor Petrus Magnus, doch ohne Salbung und mehrere andere papistische Ceremonien, feierlich eingeweiht; der König trat selbst hervor und überreichte ihm den Bischofsstab [6]).

---

[5]) Sehr wenige oder vielmehr keine sichere Nachrichten hat man von Laurentius Petri vor seiner Erwählung zum Erzbischofe zur Johanniszeit 1531. Die gewöhnliche Angabe, daß er zu Wittenberg Luthers Schüler gewesen, stützt sich auf einen zuerst von Dr. Anjou bemerkten Irrthum des Baazius, der sich im Inventarium Eccles. Sviogoth. p. 150 zur Bewährung dieser seiner Angabe auf Tegel Gustavs I. Geschichte bezieht; allein in der angegebenen Stelle I, 97 wird nicht einmal des Namens Laurentii Petri erwähnt, der auch nicht gefunden wird in Wittenbergs Studentenmatrikel, jetzt für die Zeit gedruckt, als Luther und Melanchthen das. Lehrer waren [Album Academiae Wittenbergensis, Ed. Foerstemann Lips. 1841, wo die schwed. Namen nicht genau ausgedrückt sind]. Anjou hat mit mehreren andern Gründen völlig dargethan, daß Laurentius Petri in seiner Jugend an der wittenberger Universität nicht studirt hat oder daselbst zum Phil. Magister promovirt worden ist. Siehe Anjou's Aufsatz in *Palmblad* Läsning förbildning och nöje 1818 II. H. 106—114. Auch scheint Laurentius Petri nicht eher als gerade zu der Zeit, wo er eben erwählt wurde, zum Erzbisthum fraglich gewesen zu sein. Am 20. Mai 1530 bot der König dieses Amt dem Bischofe Martinus Skytte in Abo an, der dazu vom Reichsrathe und Upsala-Domcapitel erwählt war; und als sich Dieser den Beruf verbat, wurde der Bischof Sven Jacobson in Skara durch Brief von Laurentius Andreä vom 19. October f. J. benachrichtigt, daß man ihn in Upsala zum Erzbischofe wünschte. Am 30. April 1531 verspricht der König in seiner Antwort an Helsingland, mit Zuziehung des Reichsrathes einen Erzbischof zu erwählen (Thyselius *Handl. till Sveriges Reform. Historia I*, 331. *II*, 1. und v. Troil *Handl. till Svenska Kyrkohist.* I, 358.

[6]) Vrgl. Rhyzelii *Episcoposcopia Sviogoth.* I, 58. Schon auf dem Reichstage in Westerås 1527 wurde es ausgemacht, daß keine Bischöfe künftig ihre Bestätigung in Rom suchen sollten (Stjernman l. c. I. 72); der König aber, dem es aus politischen Ursachen angelegen war, daß die successio apostolica in der schwedischen Kirche behalten werden sellte, ermahnte oft die ernannten Bischöfe, ihre Bischofsweihe bewerkstelligen zu lassen. So schrieb er am 7. November 1527 an den Electen in Strengnäs, M. Magnus Sommar: — „Wenn Ihr gesonnen seid bei Eurer Election zu bleiben, scheint es Uns recht zu sein, daß Ihr Euch diesen Winter weihen und salben lasset, so daß es vor Epiphaniam Domini geschehen ist.“ Thyselius Urkunden in Niedner's Zeitschrift l. c. 194. Am 5. Januarii 1528 wurde er nebst M. Magnus Haraldi zu Skara und M. Martinus

Diese und andere Beweise der Sorgfalt des Königs die Reformation zu befestigen, seine Beschützung der evangelischen Prediger, die Mäßigung, womit er überhaupt zu Werke ging, sicherten ihm doch nicht die fortdauernde Anhänglichkeit der protestantischen Klerisei. Der König gerieth bald in gespanntes Verhältniß mit denen, die das Reformationswerk eigentlich betrieben hatten, mit Laurentius Andreae und Olaus Petri. Zwei in Schweden angekommene Deutsche scheinen auch einigermaßen dazu beigetragen zu haben. Im Jahre 1538 war nämlich der niederländische Abenteurer Conrad Peutinger, oder, wie er sich selbst nannte, v. Pyhy, in's Reich gekommen. Als nun der König anfing mit Laurentius Andreä unzufrieden zu sein, welcher den König in seinem etwaigen gar zu eifrigen Eingriffe in die kirchliche Verfassung zuweilen zurückhalten wollte, sowie auch mit Olaus Petri, der durch seine selbst von der Kanzel ausgesprochene Heftigkeit und freimüthigen Tadel sich das Mißvergnügen des Königs zugezogen

---

Skytte zu Abo von dem von einem römischen Cardinal canonice eingeweihten Bischofe Petrus Magnus feierlich eingeweiht. Am 13. Januar 1530 befiehlt der König dem M. Sven Jacobi sich ehestens hinauf zu begeben, um mit dem Electen zu Lincoping seine Bischofsweihe bewerkstelligen zu lassen (Thyselius, *Handlingar* l. c. I, 305); und am 6. Juli 1531 erging an ihn ein erneuerter Befehl, zugleich mit den Electen in Weriö und Lincoping sich consecriren zu lassen (Thyselius l. c. II, 18). Daß diese Bischofsweihungen zu jener Zeit von den Bischöfen Magnus in Strengnäs und Petrus Magnus in Westerås verrichtet worden, erhellt aus ihrem in Strengnäs den 10. Aug. 1531 ausgefertigten Proteste, worin sie beiläufig erklären: „Und wiewohl wir genöthigt und gezwungen werden, doch durch große Gewaltthat und Furcht (welches sich wohl in einem standhaften Manne findet) Bischöfe zu weihen, so beklagen wir uns höchlich darüber — und erklären: daß die Weihen des Erzbischofes und anderer Bischöfe, welche jetzt aufgedrungen sind oder künftig aufgedrungen werden können, durchaus kraftlos und ungültig sein sollen. Wir wollen und gedenken ihnen auch keine Autorität und Wichtigkeit zu geben, sondern Alles zusammen und ein Jedes besonders, wiewohl sie von uns Bischöfen, Magnus und Petrus, in dem Lutherischen Wesen gethan und gemacht sind, wollen wir ungültig, kraftlos und vergeblich gemacht haben." Niedner's Zeitschrift l. c. 224, 225. Von diesem Petrus Magnus entspringt also die Successio canonica in der schwedischen lutherischen Kirche, die demnach nicht von den Katholiken beschuldigt werden darf, daß ihre Klerisei „der Gaben des Geistes" entbehre (vgl. L. Benzelstjerna *Diss. Acad. de Successione Episcoporum canonica apud Evangelicos praes. in Suecia* 1738. und E. M. Fant *Diss. Ac. de Successione canonica et Consecratione Episcoporum Sveciae.* 1790).

hatte, gelang es Jenem bald das Vertraun des Königs zu gewinnen [7]). Durch dieses Vertraun, obgleich er schon 1543 gestürzt wurde, stieg v. Pyhy [8]) zur Würde eines Oberkanzlers, Kriegs-, Reichs- und Geheimrathes, und bemühte sich die schwedische Kirchenverfassung nach der deutschen protestantischen umzubilden. Hierbei fand er einen bereiten Gehülfen an dem pommerischen Edelmann Mag. Georg Norman, der, von Luther und Melanchthon empfohlen und zum Lehrer des Prinzen Erik bestimmt, im Jahre 1539 im Reiche ankam. Dieser weit unbescholtenere Ausländer war, wie von Pyhy, mit der Richtung der schwedischen Kirchenreformation unzufrieden und wollte ihr eine größere Ausdehnung geben, wodurch der Einfluß der Geistlichen vermindert werden sollte. Der König, der diese Ansichten zu genehmigen anfing, ernannte den Norman, der kein priesterliches Amt versah, zum Superintendenten des geistlichen Standes im Reiche, und erwählte zu dessen Gehülfen oder Adjunct den Bischof zu Westerås Henricus Johannis, früher Dominicaner, der aber zur evangelischen Lehre übergegangen war und das vorzügliche Vertraun des Königs erlangt hatte. Sie sollten über Bischöfe, Prälaten und alle anderen Geistlichen, die ihnen Gehorsam leisten sollten, Aufsicht haben, die geistliche Gerichtsbarkeit, die sich der König aus seiner königlichen Machtvollkommenheit als „ein regierender König und der oberste Beschirmer des heiligen christlichen Glaubens über Unser ganzes Reich" zuerkannt, ausüben; zusehen, daß die Priester das Volk unterrichteten und zur liebreichen Furcht, zum Frieden und zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit ermahneten. Alle Geistliche und Prediger sollten vom Ordinator mit des Königs offenem Mandat oder Edict in ihre Religionsämter eingesetzt werden;

---

[7]) Vgl. Anjou *Strödda anmärkningar rörande Svenska Kyrko reformationens historia. Frey, 44. II., sidd.* 27—29. Siehe den Brief an Laurentius Petri vom 24. April 1539 in Niedner's Zeitschrift l. c. p. 232. Die Predigt wider die scheußlichen Flüche und Gotteslästerung, deren in diesem Briefe erwähnt wird, wurde in Stockholms Großkirche von Olaus Petri gehalten und ist 1539 gedruckt.

[8]) Dieser, von Luther nachher in Briefen an Gustav I. „Abenteurer" genannte, war Erbe von Dubbenitz auf Rügen, und ist Verfasser der „Regimentsform für Westergotland" 1540, die viele gute Satzungen, aber zugleich viel dem freien Schweden Verhasstes enthielt. Von einer Gesandtschaft nach Frankreich zurückgekommen, wurde er der Doppelehe und der Veruntreuung einer großen Summe Geldes beschuldigt, seiner Aemter entsetzt und starb im Gefängnisse auf dem Schlosse zu Westerås. Geijer II. 121, 122.

Priester welche sich als aufrührerisch und Gottes Wort zuwider zeigten oder eines dissoluten Lebens berüchtigt waren, sollten entweder an den König zur Strafe übersandt werden, oder „in sicher bürgende Hände gegeben werden". Ungeschickte Prediger sollten des Amtes entsetzt werden, und andere an ihre Statt eintreten[9]). Laut einer am 9. April 1540 ausgefertigten Instruction für den Conservator und Religionsrath in Westgotland sollte „in jedem Episkopat des Reiches", zur Pflege der Religionsangelegenheiten, ein sogenannter Conservator und Religionsrath unter ihnen ernannt werden, mit beigeordneten Gehülfen, Senioren genannt, die innerhalb der Stifter Visitationen besorgen, die in Lehre und Leben straffälligen Prediger dem Conservator anzeigen sollten u. s. w.

Diese zum Theil nach ausländischem Muster gemachten Anordnungen, die Gustav I. auf Anrathen v. Pyhys und Normans traf, veranlassen die Vermuthung, daß er die schwedische Kirchenverfassung einer presbyterianischen unter Obergewalt des Königs gern hätte nähern wollen. Die Bischöfe wurden eine Zeitlang zurückgesetzt und unter den Superintendenten gestellt, die Bisthümer zertheilt, Pfründen, Güter und Renten, welche im Besitz der Bischöfe, Canonici und Klöster gegen eine bestimmte Abgabe waren, eingezogen, Bannbriefe selbst an Laurentius Petri ausgefertigt, Visitationen innerhalb der verschiedenen Landschaften von G. Norman und seinem Adjunct angestellt, der Bischofstitel verändert, und die Bischöfe bis an die Regierung Johann's III. Ordinarii genannt[10]). Der König fand aber doch bald,

[9]) Die Vollmacht für Mr. Georg Norman, über die Bischöfe und Klerisei Aufsicht zu haben, vom 8. December 1539 (Niedners Zeitschrift l. c. 236 — 238), ist in einer schwerverständlichen deutsch-schwedischen Sprache abgefasst und ist wahrscheinlich von Norman oder v. Pyhy verfasst. Am 20. October 1545 wurde für Norman ein offener Donations-Brief von Bifkeptuna Landgut ausgefertigt (Thyselius, *Handlingar etc. II*, 289); und am 12. März 1549 wurde er berufen, sich nebst Olaus Petri zum Könige zu begeben, um vom Interim zu berathschlagen (Thyselius, l. c. II, 329.).

[10]) Formular zur Vollmacht für Die, welche verordnet werden Ordinarien in den Stiftern zu sein. Westerås 19. Juni 1557. Urkunden bei Niedner (l. c. 266). — Non enim memoria excidisse Reverentiae Vestrae arbitramur, piae, illustris ac felicis memoriae Sereniss. Regem Gustavum, Domini nostri Regis parentem desideratissimum, pro voluntate et arbitrio Regni Episcopales dioeceses divisisse, prout ipsius Mti. libuit, episcopis super ea re aut non interrogatis aut forte etiam invitis — wird dem Laurent. Petri Gothus von Stockholm 17. Jul. 1578 geschrieben.

daß solche Veränderungen und der Eifer, womit Kirchen und Klöster geplündert wurden, dem Geiste des schwedischen Volkes wenig zusagten; der Aufruhr der Schmaländer brachte ihn zur Besinnung; er wollte die protestantische Klerisei nicht aufhetzen und dabei die Zahl seiner abgesagten Feinde vermehren; v. Pyhy zeigte sich bald seines Vertrauens unwürdig; Norman wurde mehr mit Staats- als Kirchenangelegenheiten beschäftigt; zudem verfiel Vieles von Dem, was in Westerås 1527 verordnet war. — So trat Laurentius Petri in seiner segensreichen Wirksamkeit als Erzbischof der schwedischen Kirche hervor. Nebst einer geraden, weisen und guten Verwaltung seines Stiftes hat er in der vollendeten Bibelübersetzung von 1541 und in der schwedischen Kirchenordnung, die, früher ausgearbeitet, 1571 gedruckt wurde, zwei kostbare Denkmale seiner Thätigkeit nachgelassen. Diese Kirchenordnung, die 1572 zur Nachfolge angenommen wurde, ist der Grund der jetzt geltenden, und hat während der liturgischen Streite die schwedische Reformation befestigt; und ohne den Geistlichen das gebührende Ansehn und den erwünschten Einfluß auf die Sittsamkeit und religiöse Bildung des Volkes zu nehmen, hat sie sie der weltlichen Regierung des Staates unterthänig gemacht.

Die Ernennung der Bischöfe betreffend, verordnet sie: Da, wie in den ältesten Zeiten des Christenthums, Aufseher über die Gemeinden, nachdem diese zu ausgebreiteten Stiftern vereinigt worden, vom Volke, das ausserdem keine Kenntniß der fähigsten Personen haben konnte, nicht mehr ernannt werden konnten, sollte die Bischofswahl einigen Personen aus der Klerisei und andern Sachkundigen aufgetragen werden, die, nach geleistetem Eide, Diejenigen nennen sollten, die sie für ein solches Amt am dienlichsten erachteten. Wer dabei die meisten Stimmen erhielt, sollte weiter „an die Obrigkeit pro confirmatione versandt" und, wenn er für gut erkannt würde, bestätigt und mit offenem Briefe in's Stift eingesetzt werden, und sollte er in der Domkirche oder an einem andern gelegenen Ort, von einem andern Bischof oder mehreren, öffentlich durch Auflegung der Hände ordinirt werden. Solch ein ordinirter Bischof sollte genau darüber wachen, daß die Geistlichen Gottes Wort recht und einträchtig führten, die Sacramente austheilten und Alles was das Priesteramt erheischt getreu erfüllten; er sollte ihr christliches Leben und den religiösen und sittlichen Zustand des Volkes erforschen, sowie auch die Aufsicht und Pflege der Schulen, Hospitäler und Krankenhäuser besorgen, jährlich mit einem oder zwei geschickten Geistlichen in seinem Stifte visitiren und

bei eintretendem Hindernisse seinen Official oder Propst mit einigen andern guten Männern ausschicken, um dieses auszurichten, so daß nichts was sein Amt erfordere vernachlässigt werde. Der Bischof sollte auch seine Pröpste in allen Präposituren auf dem Lande haben wie gewöhnlich, und dazu diejenigen erwählen, die unter den andern Predigern am geschicktesten zu sein schienen, damit er von ihnen größere Hülfe in Kirchensachen habe. Weiter lag es ihm ob, Priester zu ordiniren, doch nicht mehre als die in seinem Stifte nöthigen. Das kirchliche Urtheil, wenn es nicht auf irgend eines Menschen Leben, Leib oder Gut gehe, und Ehesachen sollten auch überhaupt von den Bischöfen ausgeführt werden [11]). Unter der Regierung Johanns des dritten, der die Gewalt der Bischöfe vermehrte und eine Zeit lang gesonnen gewesen scheint selbst ein schwedisches Patriarchat zu stiften, wurde zwar die Gewalt der Geistlichen in etwas erweitert; erst aber durch das upsalische Concilium, wo Schweden „ein Mann geworden und wir alle Einen Gott haben," wurde die Einheit, dies die schwedische Kirche so wesentlich Auszeichnende, dadurch gesichert, daß die lutherische Lehre als Staatsreligion feierlich angenommen und ferner durch den großen, evangelisch gesinnten Gustav Adolph bestätigt wurde, der, für anderer Völker Freiheit sie zu bekennen, sein Heldenleben freudig opferte.

Diese leichte Uebersicht schien nöthig, um die Frage von einem Consistorium Ecclesiasticum Generale in Schweden ins rechte Licht zu stellen. Der Gegenstand soll hier nach den aus schwedischen Archiven gesammelten Acten vorgeführt werden. Die Frage vom Verhältniß der Kirche zum weltlichen Regiment, welche Schweden vor mehr als 200 Jahren beschäftigt hat, ist von Gewicht auch für die allgemeine Kirchengeschichte; zumal da die im Ganzen glückliche Entscheidung derselben die schwedische Kirche vor den allgemein erkannten und beklagten Gefahren der deutschen Kirchenverfassung geschützt hat, dadurch daß der Episkopat in Schweden im gebührenden Ansehen und Einwirken erhalten wurde.

Durch mehrere vortreffliche Einrichtungen, z. B. das Stiften des Sveo-Hofgerichts, Canzlei- und Kammer-Collegiums mit andern schon gestifteten oder zugedachten Regierungscollegien, hatte Gustav Adolph in die weltlichen Geschäfte seines Landes bereits Ordnung gebracht; und als er seine Anstalten für die allgemeine Erziehung zu befestigen und zugleich in die Kirchenverfassung Einheit einzuführen wünschte,

---

[11]) Siehe *Then Svenska Kyrkeordningen* 1571 fol. 75—77.

da entwarf er den Plan zu Errichtung eines Consistorium ecclesiasticum generale. Weil im Kirchenwesen viele Sachen vorkommen, die dem Hofe gehören und gewisser Ursachen wegen vor kein bestimmtes Domcapitel gezogen werden können, und mit der Politic so verflochten sind, daß politische Personen und ihr Gutachten nicht weniger als das Berathen der Kirchenvorsteher nöthig werden, sollte dieses, nach dem Beispiele anderer evangelischen Herren und Fürsten errichtete, generale Consistorium ecclesiasticum sowohl über die Klerisei und Kirchenverwaltung, als über Academien, Schulen, alle Lehranstalten, Druckereien und wohlthätige Stiftungen Aufsicht haben, und zugleich ein Obergericht ausmachen, an welches von den Domcapiteln appellirt werden könnte. Den ersten Gedanken, nach deutschem Muster ein solches Consistorium in Schweden einzurichten, hat man ziemlich allgemein dem Könige Gustav Adolph zuschreiben wollen; es erhellt aber aus Karls IX. Privilegien für die Klerisei vom Jahre 1607, daß dieser König auch in diesem Falle der Vorgänger des Sohnes gewesen ist, welcher dann ausgeführt und vollendet hat. Es heißt nämlich in diesen Privilegien: „Wir (Karl) haben auch die Priester privilegirt und ihnen Gewalt gegeben, mit unserm Kirchenrath und den Consistorialpersonen, die wir ihnen sowohl aus Geistlichen als Weltlichen verordnen wollen, über alle geistliche Sachen zu richten und urtheilen; und ohne obgedachten unsern verordneten Kirchenrath und Consistorialpersonen sollen sie keine Rechtssache zum Verhören, Entscheiden oder Richten aufnehmen. Sofern wichtige Religionssachen vorkommen, sollen sie es uns anzeigen, damit wir nachher ein National-Concilium verordnen mögen, wo die Sache nach Gottes Wort berichtigt werden könne. Was aber weltliche Sachen betrifft, in welchen die Geistlichen einen Andern gerichtlich ansprechen können, oder sie ein Anderer, sollen sie, nach dem schwedischen geschriebenen Gesetze und gesetzmäßigen Statuten, in Districts- und Landgerichten geschlichtet und entschieden werden." Und in der königlichen Antwort an die unadeligen Stände am Reichstage im Jahre 1607 erscheint folgendes Gutachten: „Und geistliche Sachen, die geschlichtet werden sollen, müssen vom königlichen Kirchenrathe und den Consistorialpersonen anhängig gemacht, verhört, beurtheilt und entschieden werden; und ohne sie soll keine Sache von den Geistlichen anhängig gemacht, verhört oder entschieden werden" [12]). Dies sind die einzigen Ur-

[12]) Thyselius, *Bidrag till Svenska Kyrkans och Läroverkenshistoria.* Stockholm 1848. S. 80.

kunden über ein allgemeines Consistorium aus Carls IX. Zeit.

Gustav Adolph aber stellte nach Berathschlagung mit seinem Reichskanzler [13]), im November 1623 erst den bestimmten Entwurf eines Consistorii generalis auf. Laut dieser in 27 Artikeln abgefassten Instruction sollte das Consistorium aus 12 Mitgliedern, sechs geistlichen oder Kirchenpersonen und sechs weltlichen bestehen. Unter jenen sollte der Erzbischof der erste sein, danach die Bischöfe in Strengnäs und Westerås, der erste Hofprediger des Königs, der erste Theol. Professor in Upsala und Pastor Stockholmiensis; unter den andern sollte der Reichsdrotz den ersten Platz einnehmen, danach zwei Reichsräthe und drei vom Hofgericht. Dieses Consistorium oder Collegium, denn es kommt unter beiden Namen vor, sollte jährlich an einem gewissen Tage zu Stockholm im Capitel der Domkirche zusammentreten; dabei der Drotz mit seinen Beisitzern die rechte Seite, und der Erzbischof mit den seinigen die linke einnehmen, und alle 8 Tage wechselsweise vom Drotz und dem Erzbischof das Präsidium geführt werden. Ein Fiscal, der von allen Domcapiteln Acten und Urtheilsprüche jährlich einzufordern und vor dem Consistorium alle Beschwerden und Capitalsachen, die dem Könige gehörten, zu führen hätte, mit 2 Sekretären, einem Priester und einem Politicus, nebst 2 Schreibern, sollte auch verordnet werden. Bei rechtmäßigem Hinderniß für einen oder mehrere dieser Beamten des Collegiums haben die gegenwärtigen nicht geringere Macht rechtzusprechen, als wenn alle zugegen wären; wenn der Drotz oder der Erzbischof verhindert sind, sollen die übrigen einem Andern aus ihrer Mitte das Präsidium auftragen. Dasselbe Collegium sollte auch die Kirchenordnung übersehen und, nachdem sie vom Könige genehmigt worden, über ihre Vollziehung wachen, über die ganze Klerisei des Reichs, ihr Leben und ihre Lehre Aufsicht haben; zusehen, daß Bischöfe und Superintendenten ihr Amt gut erfüllen, ihrer Heerde mit reiner Lehre und gutem Beispiele vorgehen, daß sie mit Sorgfalt solche Priester verordnen, die durch Gottes Gnade fähig sind den Bauernstand zu lehren und ihm alle falsche Meinungen zu benehmen; auch sollte der Bischof, der bei Zeiten die Verirrung eines Priesters zu rügen und zu berichtigen versäumte, nebst dem Strafbaren vor dieses generale Consistorium citirt und gerichtet werden, der Bischof seiner

13) „Die Absicht Sr. verstorbenen Maj. mit dem Consistorium generale, als die mir wohl bekannt ist, da ich im Leben Sr. Maj. die Sache gehandhabt, ist gewesen" ꝛc.: Axel Oxenstjerna im Rathe am 18. Juli 1636. s. Thyselius, *Bidrag* 105.

Vernachlässigung und der Priester seiner That wegen. Eine vorzügliche Sorge sollte auf Finnland gerichtet werden, wo Viele von dem gemeinen Volke wenig von Gott wissen, Einige wie Heiden leben, Zauberei und dergleichen treiben. Estland, wo alle Kirchendisciplin durch die Kriege niedergeschlagen liege, und Ingermanland, wo der größte Theil des Volkes vom russischen Aberglauben und Irrthum eingenommen sei, wurden auch nicht vergessen. Ferner sollte das Consistorium „auf alle verirrte, ketzerische und schismatische Lehren Acht haben, die heimlich oder öffentlich verbreitet werden könnten, sowie auf solche Lehrer, damit sie ihr Gift nicht ausspeien und Andere damit anstecken.“ Wenn Streit und Uneinigkeit, was oft der Fall war, zwischen Bischof und Gemeinden wegen der Pfarrerwahl entsteht, sodaß „die Gemeinde klagt, daß ihr ohne billige Ursache ein Pfarrer aufgedrungen werde, oder auch die Bischöfe über den Ungehorsam der Gemeinden klagen, wobei bald der eine, bald der andere Theil durch unrichtige Darstellung mit königlichem Briefe den andern zurücktreiben will,“ sollten solche Sachen in diesem Consistorium gemeldet, untersucht und gerichtet werden [14]); es war auch verpflichtet dem Hofgerichte in Fragen, die ihm vorgelegt werden könnten, Rath zu ertheilen. Es sollte ferner über Academien und Schulen, sowohl Docentes als Discentes Aufsicht haben, daß ein jeder „seinem Amte und Leben Genüge thue,“ alle Schulen über das ganze Reich jährlich visitiren, und mit dem Bischofe des Stiftes Examen publicum anstellen, und wenn irgend ein Lehrer nachlässig befunden wird, ihn durch den Bischof des Amtes entsetzen und einen Andern dazu verordnen lassen [15]). Ebenso sollte es alle die Beneficia, welche Regalia genannt werden, worüber der König ein besonderes Jus patronatus hat, verzeichnen, die sich dazu Meldenden examiniren, die zur Stelle tüchtig Befundenen dem Könige vorschlagen und nach dessen Befehle den Collationsbrief aufsetzen. — Eine der wesentlichsten Obliegenheiten des Consistoriums,

[14]) „Uneinigkeit zwischen den Bischöfen und Gemeinden wegen der Pfarrerwahl entsteht selten, wenn nicht wo es Einige gibt, die Jus patronatus zu haben glauben dort, wo sie niemals der Kirche einen Ziegel oder eine Erdscholle gegeben, vielmehr vielleicht etwas geraubt haben“, heißt es in einem Bedachte vom 20. März 1624: Thyselius, *Handl. rörande Svenska Kyrkans och Läroverk. Hist. I,* 143.

[15]) Laut Herzog Karls Privilegien für Upsala Academie vom 15. März 1595 sollte die Academie nebst dem Erzbischofe und übrigen Bischöfen die Aufsicht über Schulen und Schulmeister haben. Thyselius, *Handl. till Svenska Kyrk. och Lärov. historia, II.* 11.

welche auch vor Anderem auf seine Errichtung geführt zu haben scheint, war die Aufsicht wider das Eindringen ketzerischer Lehren und Lehrer. Darum sollte Jeder, der im Auslande studiren wollte, von diesem Consistorium verhört werden, was für einen Grund er sowohl in seiner christlichen Religion als in den Wissenschaften gelegt. Nachdem er hiervon Rechenschaft gegeben, zugleich nachgewiesen, daß er die zum Unterhalte nöthigen Mittel besitze [16]), sollte er vom Consistorium von denjenigen Gegenden und Städten benachrichtigt werden, wo er am vortheilhaftesten studiren könne; doch so, daß ihm ausdrücklich verboten wird irgend eine papistische Academie, Collegium oder Schule zu besuchen um zu studiren, oder gar einen Jesuiten oder Papisten zum Privatlehrer zu haben. Wer ins Ausland reisen will, muß, wenn er ad annos discretionis gekommen, schriftlichen Eid leisten, daß er bei unserer christlichen Religion bleiben will; denselbigen Eid sollen auch die Präceptoren leisten, und darnach werden sie von diesem Consistorium „verpaßt", ohne welchen Paß und Erlaubniß sich Niemand um der Studien willen aus dem Reiche begeben darf. Ein Verzeichniß sollte auch über Die welche das Reich verlassen gehalten werden, mit Angabe des Orts wo sie studiren; und bei der Rückkunft ins Vaterland sollten sie vor dem Consistorium von ihrer Religion und dem Orte, wo sie sich aufgehalten, Rechenschaft ablegen [17]). — Die Buchdruckereien und die Censur über Alles was im Reiche gedruckt wurde, mit Ausnahme der Schulbücher, die den Bischöfen und Capiteln anvertraut

---

[16]) Die Erfahrung hatte nämlich gezeigt, daß mehrere gute Ingenia, die vor Armuth auf fremden Academien ihre angefangenen Studien nicht fortsetzen konnten, sich aus Verzweiflung nach jesuitischen Schulen und Collegien begeben hatten, „wo sie die Religion verändern, und sich nachher ins Vaterland einschleichen, ihr Gift heimlich ausspeien und gelegentlich sowohl die Gemeinde als das Vaterland turbiren". Thyselius I, 68. — Im J. 1624 wurden drei Schweden gestraft, die, nachdem sie in Deutschland fremde Academien und Jesuiten-Collegien besucht hatten, von der lutherischen Lehre abgefallen waren, und im Vaterlande wegen ihrer Gelehrsamkeit zu angesehenen Aemtern befördert wurden. Baazius, *Inventarium Eccles. Sviogoth.* 739. Vgl. p. 682.

[17]) Die Versuche des Papstthums, durch Jesuiten den Eintritt des Katholicismus in Schweden zu bewirken, sind bekannt und letztens vom Dr. Anjou (*Frey* 1848 *Nr.* 4) erwähnt. Catharina Jagellonica hatte 10,000 Thaler dem Seminarium in Braunsberg vermacht, welches eigentlich Jesuiten für den Norden erziehen sollte. Ueber dieses Collegium, sowie über jene zu Olmütz und Fulda vgl. Theiner, Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl I, 525 ff. II, 322 ff. vgl. II, 315 ff.

waren, nebst den Hospitälern und Waisenhäusern, wurden auch unter die Aufsicht dieses Consistoriums gestellt; und da der König aus mehrern Ursachen für gut achtete den sogenannten Kirchspielsgang (Sockengång) abzuschaffen, sollten der Pfarrer und die Sechsmänner statt desselben in jedem Kirchspiel eine gewisse Abgabe zum Unterhalt der Jugend in den Schulen heben und an die Domcapitel einsenden; die Verwaltung derselben gehörte ebenfalls dem General-Consistorium [18]).

Diese die Lage der schwedischen Kirche erläuternde und in mancherlei Hinsicht ausgezeichnete Instruction wurde dem Erzbischofe Petrus Kenicius und den Bischöfen Laurentius Gothus zu Strengnäs und Joh. Rudbeckius zu Westerås, als sie der Beerdigung des Herzogs Carl Philipp zu Strengnäs im Nov. 1623 beiwohnten, ertheilt. In einer am 14. Nov. gegebenen Antwort danken die erwähnten Bischöfe dem König für dessen Sorge um das Lehreramt und die Gemeinde Gottes; „was sich auch zeigt in der Absicht des Königs ein General-Consistorium zu errichten, und ist kein Zweifel, daß eine solche allgemeine Versammlung, wenn sie nach dem Beispiele der Schrift geschieht und unter königlicher Auctorität mit solchen Personen besetzt wird, welche die Sache eigentlich angeht und die davon gründliche Kenntniß und Erfahrung haben können, viele Frucht sowohl für den geistlichen als weltlichen Stand bringen werde". Die Bischöfe hegen dabei die unterthänige Zuversicht, daß der König in dieses Consistorium keinen politischen Präsidenten mit dessen Assessoren einsetze in geistlichen Sachen zu untersuchen und zu richten, sondern daß dazu geistliche Personen verordnet werden; „denn, werden diese Sachen politischen Leuten überlassen, so streitet es vollkommen wider unsere Kirchenordnung, die sich in diesem Falle in Gottes Wort und den Gebräuchen seiner Gemeinde gründet; zu wünschen wäre doch, daß der König seine hohen vertrauten Männer verordnete, welche die Fehler der Gemeinde kennten, dem Könige die Postulata des Consistorii referirten und zur Execution beförderten". Mit Zuziehung ihrer Collegen wollten die Bischöfe über die andern Puncte ihre unterthänige Antwort abgeben, und versichern, daß sie in allen Sachen, welche die Instruction enthält, dem Könige gern gehorsam sein wollen, „wenn

[18]) Diese Instruction ist nach sicherer Abschrift im schwedischen Reichsarchiv aufgenommen in *Handl. rörande svenska Kyrkans och Läroverkens historia af* P. E. Thyselius I. H. sid. 59—72. Eine lateinische Uebersetzung ist im Auszuge in Baazii *Invent. Eccles. Sviogoth.* 741—750 mitgetheilt.

sie nur mit Gottes Wort und unserer Kirchenordnung übereinstimmen und nicht in unserem Amte gar zu hinderlich sind“ [19]).

Obenerwähnte, früher zu Strengnäs vorgelegte Instruction für ein General-Consistorium wurde den am Reichstage zu Stockholm im Jahre 1624 versammelten Ständen überreicht. Der Adel und Ritterstand sowie auch die Oberhäupter der Miliz stellen am 22. März 1624 die Frage vom Consistorium generale des Königs eigener Erwägung, sowie auch der Censur und Discretion der guten Reichsräthe, Bischöfe und Klerisei anheim; der Bürgerstand findet dieses Consistorium ecclesiasticum nicht nur nützlich und anerkennungswerth, sondern auch dienlich die Ehre Gottes, die Disciplin der Kirchen und Schulen, Ordnung, Ehre und gute Sitten zu befördern; der Bauernstand hat nichts besonders zu antworten, stellt aber die Sache unterthänigst dem gnädigen Gefallen des Königs und der Erwägung der Bischöfe und Klerisei anheim, mit dem Wunsche, es gereiche Gottes Namen zum Lob und Ehre, dem Könige zum ewigen Ruhme, und dem schwedischen Reiche zum Heil und Nutzen. Darnach wurde besonders das Gutachten des Priesterstandes abgelesen, wovon wir einen etwas vollständigern Auszug mittheilen, zumal da viel Licht über die Frage selbst dadurch verbreitet wird.

Der Priesterstand „dankt zuvörderst dem Könige für dessen Pflege der Gemeinde Gottes und des Predigeramtes, gleichwie dafür, daß er seine Verordnung von einem Consistorium generale nicht streng vorschreibt, sondern gnädigst erlaubt, daß die Prediger, welche die Sache eigentlich angeht, ihr Gutachten frei abgeben und hierin beurtheilen, was der Gemeinde Gottes nützlich und Gott gefällig sein könne; weswegen sie auch auf Befehl des Königs ihre Antwort abgeben wollen, die, wie man hofft, sich auf Gottes Wort gründet und mit den Gebräuchen seiner Gemeinde übereinstimmt. Die Klerisei sieht gern,

[19]) Thyselius, *Bidrag till svenska Kyrkans och Läroverkens historia*, 83—86. Im schwedischen Reichsarchive findet man 38 lateinisch abgefasste und von fünf Bischöfen unterschriebene „Theses breves de Consistorio generali Ecclesiastico in Regno Sveciae instituendo“, die sich vom Ende des Jahres 1624 datiren. Sie sind vom Bischofe Rudbeck aufgesetzt und enthalten die Grundzüge der von den Priestern am 22. März 1624 abgegebenen Antwort. Thyselius, *Handl. rörande svenska Kyrkans och Lärov. hist.* I, 75—83). Ein anderes Document aus der Zeit, „In Consistorio generali instituendo hae regulae observentur“, muß auch den Priestern zugeschrieben werden (Thyselius, *Bidrag etc.* 81-83).

Digitized by Google

daß ein solches Consistorium, zumal da dergleichen zu allen Zeiten der Welt, im alten und neuen Testament, gebräuchlich gewesen, auch in Schweden errichtet werde. Es muß aber ein Consistorium ecclesiasticum nicht allein heissen, sondern es auch in der That sein: das weltliche Gericht und das Gericht der Kirche oder Gottes Gemeinde dürfen nicht so verwechselt werden, daß das eine dem andern hinderlich ist. Gleichwie es Gott selbst durch Mosen abgesondert hat, als er die 70 Aeltesten aus allen Geschlechtern Israels zu allen weltlichen Urtheilen und Sachen erwählte, befahl aber dem Aaron und den Priestern über alle Kirchensatzungen und über das was dem Gottesdienste gehörte Recht zu sprechen. Dasselbe Gebot Gottes wurde auch von David, Salomo und Josaphat befolgt, welche bestimmten Unterschied zwischen den beiden höchsten Gerichten oder Consistorien sowie zwischen Personen und Sachen machten. Dasselbe erhellt aus den zwei verschiedenen Gerichten, vor welchen Jeremias erschien, als er von den Priestern zum Tode verurtheilt, von den Fürsten und dem Volke aber freigesprochen wurde; was auch mit unserm Herrn Christo geschah, wie man aus seiner Leidensgeschichte ersieht. Unser Herr Christus selbst sagt: weltliche Könige regieren; und, mein Reich ist nicht von dieser Welt. Es scheint überhaupt hier kein Streit vom Unterschiede dieser zwei Consistorien zu sein, sondern alle Evangelische erlauben, daß jedes für sich bleibe; aber das scheint hier die Frage zu sein, wem die Sachen des Herrn, die Angelegenheiten der Kirche und Gottes Gemeinde, Streitfragen und Urtheilsprüche eigentlich und vor andern gehören, ob allen Mitgliedern der Gemeinde Gottes überhaupt und gleichviel, oder den Priestern allein, oder ihnen Beiden zusammen gleichviel, oder einem Theile mehr, dem andern weniger. — Obgleich alle Christen und die Obrigkeit am meisten verpflichtet sind hierfür Sorge zu tragen, und Diese von Gott mit der Macht und Autorität begabt ist, daß sie nicht nur dem weltlichen Regiment vorstehen soll, sondern auch Gottes Gemeinde fördern, schützen, helfen und vertheidigen, woher sie auch Nutritius Ecclesiae genannt wird: hat doch Gott in seinem Worte vor Andern besonders und ordinarie dem Predigeramte das höchste Gericht in allen den Sachen, die Gottes Gemeinde angehen, anvertraut; z. B. den rechten Verstand Gottes Wortes, Ceremonien, Satzungen und was dem christlichen Glauben und Religion, dem Gewissen, der Buße, der Bekehrung und dem christlichen Leben eines Menschen, der christlichen Zucht und Disciplin über Zuhörer und Lehrer, dem rechten Predigen des Wortes, dem rechten Gebrauche der Sacramente, dem Leh-

teramte gehört. Und werden hierbei als Beweise mehrere Stellen sowohl aus dem alten als dem neuen Testamente angeführt. Wenn irgend eine Unordnung in Gottes Gemeinde entstanden ist, wird solches durch Concilia, Synodos und Versammlungen der Geistlichkeit, größere oder kleinere, nach Gelegenheit der Sache berichtigt; und obgleich solche Versammlungen von Kaisern und Königen berufen worden sind, haben diese doch nicht in der Sache entschieden, sondern es dem Bischofe und Priester überlassen, und was von ihnen beschlossen worden ist, haben jene bewacht und zur Vollziehung befördert. Solch ein Concilium war es im neuen Testament, wo Matthias unter Petri Vorsitz zum Apostel erwählt wurde; das zweite, die Beschneidung betreffend, wo Petrus und Jacobus das Wort führten; solche waren die vier Concilia oecumenica; solche auch in unserm Vaterlande die 2 berühmten Concilia zu Upsala, jenes im Jahre 1572 unter dem Präsidium des Erzbischofes Laurentii Petri Nericii, dieses 1593, wo Nicolaus Bothniensis, supremus Theologus und nachheriger Erzbischof in Upsala, das Wort führte. — Solche sind eigentlich die Praesides, die Andern improprie, und könnten richtiger Defensores, Directores, Patroni oder so etwas genannt werden, da sie nur eines äussern Nutzens und der Bequemlichkeit wegen zugegen sind, die Versammlung aber ausserdem ihre vollkommene Ordnung und ihr Dasein haben kann. So ist es auch mit den Consistorien, die kaum etwas anders sind als kleine und ordinaria Concilia für die Sachen, die täglich vorfallen; weswegen es wohl nützlich sein könnte, wenn ein mächtiger politischer Mann verordnet würde zur Hülfe und Vertheidigung der Priester, wenn's nöthig ist und sie es verlangen; daß er aber über alle Sachen ordinarie sein sollte, würde nicht bedürflich sein. Sonst wird Derselbe in der That auch ein Priester und Oberbischof, und fällt so auf eine Person die höchste Stimme sowohl in der geistlichen als weltlichen Regierung zusammen, nächst dem Könige. Sollten auch gleichviele politische Personen wie Priester mit gleicher Macht in diesem Consistorio sein, und die Bischöfe, einer oder mehrere, aus dem Gerichte aufstehen müssen, um in ihren eigenen Sachen zu antworten: so kann es leicht geschehen, daß die höchsten Angelegenheiten der Gemeinde Gottes politischen Personen in die Hände fallen, und diese die höchsten Regenten und Richter der Gemeinde Gottes werden, Gottes Ordnung und alten Gebräuchen der Gemeinde gerade zuwider. Für diese Meinung zieht man auch eine nicht geringe Stütze aus unserer Kirchenordnung, die vom Könige Johann und dem Könige Karl genehmigt und bestätigt und von Allen,

Digitized by Google

die im Upsala=Concilium zugegen waren, angenommen ist. Diese Kirchenordnung, der wir zu verdanken haben, daß wir noch in der Religion einig sind, zieht, wie es von Alters her in der Gemeinde gebräuchlich gewesen, die höchsten Angelegenheiten der Kirche zum Urtheil und zur Untersuchung der sämmtlichen Vorgesetzten der Kirche, nicht zu den weltlichen. Sollte aber ein solches Consistorium mit zwei Praesides und halb Laien, halb Priestern verordnet werden, so kann man daraus nichts anders schliessen, als daß das Hofgericht und andere weltliche Gerichte, wo Fragen, welche Priester, Kirchen und Gottes Gemeinde angehen, oft vorkommen, auch mit sowohl geistlichen als weltlichen Mitgliedern besetzt würden. Daher ist es am besten, daß man die Sachen wohl von einander unterscheidet und jede Sache in suo foro entscheiden lässt. Im Consistorio verlangt man nicht andere Sachen zu behandeln, als die jure divino und nach Gebrauch der Gemeine dazu gehörigen. Wol kann man auch nicht mißbilligen, daß ein oder zwei politische Männer, welche die Sache gut verstehen und in juris scientia erfahren sind, dazu verordnet werden, welche die Fehler der Priester und Gemeinden dem Könige hinterbringen und von wegen des Königes excipiren was sie dem Könige und der Regierung nachtheilig finden, wodurch jeder Verdacht gegen die Klerisei gehoben wird, ohne daß Diese in ihrem Amte behindert werde. — Man muß auch nicht dem Beispiele fremder Herren und Fürsten folgen, die verschiedener Ursachen wegen mit ihren Verordnungen und Satzungen Vieles trennen[20]. Es ist vielmehr am sichersten Gottes Worte und dem

[20]) Hiermit werden mehrere protestantische Fürsten in Deutschland gemeint. In einem Bedachte vom 8. März 1624 über die Instruction, die der König dem zu errichtenden General-Consistorio zu geben gedachte, welcher aber wegen dessen strenger und etwas scharfer Argumentation nicht scheint vom Priesterstande dem Könige überreicht worden zu sein, liest man unter anderm: „Was das Beispiel andrer evangelischer Consistoriorum betrifft, sind sie unter einander so ungleich und verschieden, daß sie sich zuerst gleich machen müssen, ehe sie uns irgend ein gutes Beispiel, eines Gesetzes zu geschweigen, vorschreiben wollen. Und ist dieses Allem was wir gesehen oder gelesen haben mit nichten ähnlich, weicht aber mancherlei von ihnen allen ab. Auch sind wir nicht an ihre Kirchensatzungen gebunden, sondern vielmehr an Gottes Wort, die Gebräuche der alten und reinen Gemeinde und unsere eigene bewilligte Kirchenordnung, die wir mit größerer Frucht eine lange Zeit gebraucht haben, als sie irgendwo. Denn ausserdem daß sie mit ihren Kirchensatzungen, wo jede Stadt, jeder Fürst, Graf, Freiherr, der nicht so großes Land als einen Gerichtssprengel oder eine Vogtei bei uns besitzt, nach seinem Kopfe, tamquam dissita Capita, sich nach Be-

Beispiele Derer zu folgen, die zu den ersten Zeiten der Gemeinde in ihrem Reiche bestimmten, daß weltliche Urtheile von weltlichen Personen und geistliche von den Personen und Vorstehern der Kirche ausgingen. Dieses Consistorium könnte einmal des Jahres in Stockholm zusammentreten, wann die Klerisei zum Reichstage gerufen wird; doch so, daß der Bischof oder Superintendent welcher rechtmäßigen Hindernisses wegen ausbleibt, an seiner Statt einen geschickten und gelehrten Mann dahin schicke, und könnten der Proceß selbst und die Sachen, die diesem Consistorium gehören, nach schwedischer Kirchenordnung und königlicher Instruction leicht bestimmt werden, sowie auch die Zahl der Mitglieder. Gleichermaßen wolle die Klerisei, wenn es der König nöthig erachte, am jetzigen Reichstage ihr Gutachten auch über die übrigen Puncte der überreichten Instruction erstatten[21])."

Diese Antwort ist in ausführlicherem Auszuge soviel als möglich mit den eigenen Worten der Urkunde mitgetheilt worden, größtentheils deswegen, weil die Bischöfe und besonders Johann Rudbeck, der die Seele dieses Collegii war, ziemlich allgemein beschuldigt sind, nur aus hierarchischen Absichten wider den Vorschlag des Königs aufgetreten zu sein und denselben vernichtet zu haben. Bei genauerem Durchlesen und unparteiischem Untersuchen der Acten selbst erhellt: daß die Bischöfe sich nicht der Einrichtung eines Consistorii generalis widersetzt haben; wohl aber, daß sie bestritten, daß ein Laie wechselsweise mit

---

lieben Kirchenordnung gemacht oder machen lassen, haben nach dem Beispiele Michä ein jeder seine Religion angenommen, so daß die eine Grafschaft oder Freiherrschaft Calvinistisch, die andere Lutherisch, Philippistisch ist, die dritte aus Arianern, Photinianern, Antitrinitariern, Anabaptisten, Interimisten, Flacianern, Synergisten, Huberianern, Osiandristen, Arminianern besteht. Ja, was noch schlimmer, es herrschen in Einer Stadt und Einer Freiherrschaft mehrere Religionen zugleich, je nachdem der Herr gesinnt ist, entweder einer gewissen Religion ernsthafter anhangt, oder auch autonomiam religionis hoc est Epicureismum oder keine Religion liebt und promovirt. Und bleiben auch nicht länger bei einem Glauben, als ein leiblicher Vortheil dabei zu sein scheint, eine kurze Zeit Lutheraner, bald Calvinisten, bald wieder Lutheraner, bald Papisten u. s. w., was klar erhellt; so daß Gott seine alte Klage wohl wiederholen möchte, es bleibe der Schnee länger auf dem Berge vor dem Sonnenscheine, als mein Volk seinen Gottesdienst behält. — Sind deswegen solche Beispiele nicht zu befolgen, sondern vielmehr zu vermeiden und sich davor zu hüten, nisi invento et cognito frugum usu glandibus vesci appetitus sit." Thyselius, *Handl. rörande svenska Kyrkans historia* I, 124—126.

[21]) l. c. II, 200—210.

dem Erzbischof das Wort führen, und daß es aus gleichvielen weltlichen wie geistlichen Mitgliedern bestehen sollte[22]).

In einer Replik nahm der König ex tempore die wichtigsten Gründe der Priester auf und endigte mit den Worten: „Weil es die Priester für mißlich halten, daß auch Seculares oder Politici wechselsweise mit ihnen im gedachten Consistorium prä- und assidiren sollten, so könne es der König zwar vertragen, daß dieses Consistorium nur aus Geistlichen bestehe; dem Könige bleibe jedoch vorbehalten, da an die Bischöfe in so vielen Sachen appellirt und von ihnen entschieden werde, welche die Politik und die Regierung angehen, einige dienliche Männer als Commissare zu verordnen, die von seinetwegen zugegen seien, um diese Sachen zu prüfen und zu verhören, indem sie darauf Acht geben, daß jeder bisher eingerissene Mißbrauch abgeschafft und heilsame gute Ordnungen zum Gedeihn der Gemeinde und zur Verbreitung Gottes Wortes an dessen Statt eingeführt werden. Wollten die Priester die Politicos nicht zu Collegen und Beisitzern annehmen, so könnten sie versichert sein, daß sie ihre Censoren sein würden". Darum befahl ihnen der König zu wählen, welches von Beidem sie lieber wollten, und sich darüber vor dem Könige zu erklären; worauf der Erzbischof sagte, er wolle ehestens weitere Erklärung geben und die Sache auf irgend eine Weise so einrichten, daß die gute Absicht des Königs vollbracht und die Würde der Priester der Gemeinde unverletzt erhalten werde. — Im unterthänigen Bedenken und Resolution vom Abschiede und Concept, die der König den Ständen hat vorlesen lassen, äusserten die Priester: „Was die Ordnung vom Consistorio betrifft, ist zwar die Gemeinde Christi zufrieden, daß ein solches Consistorium generale errichtet wird; doch nach dem Abschiede, den Se. Königliche Majestät mit einigen der Bischöfe machte, nämlich nach der Ordnung, die sie auf Befehl Sr. Kön. Maj. verfasst haben, und wie sie sich mit Sr. Kön. Maj. über dieselbe Ordnung vereinigen können und im Reichsschluß vom 7. April 1624 erwähnt. Nur was des Consistorii Instruction betrifft, da die Eile es nicht er-

[22]) Das allgemeine Synodalwesen ist in der schwedischen Kirche nicht so ausgebildet, wie man es wünschen möchte. Schlechte Anleitungen es zu ordnen, wie Spaltungen innerhalb der Kirche, mangeln glücklicherweise gleichmäßig. Daß Laien nicht vom Theilnehmen an den Berathschlagungen der Kirchenversammlung ausgeschlossen werden müssen, erkennt man gerne; doch scheint es aus mehreren Gründen nothwendig, daß die priesterlichen Stimmen die Mehrzahl ausmachen.

laubt hat sie zu prüfen, will Se. Kön. Majestät sie besser übersehen lassen und damit nachher gleichermaßen fortfahren". Es wird auch in dem am selbigen Tage ausgefertigten Nebenabschiede vom generalen Consistorium hinzugefügt, daß „es ehestens errichtet und in Thätigkeit gesetzt werden soll"[23]).

Untersucht man nun diesen vom Könige gemachten Vorschlag eines Consistorii generalis und vergleicht damit die Antwort der Priester: so scheinen mir folgende Bemerkungen darüber gemacht werden zu können. Die Absicht selbst und der Gedanke waren ohne Zweifel gut. Gustav Adolph, der in Allem die Größe liebte und neulich den weltlichen Aemtern Ansehn verliehen hatte, mochte durch die Anordnung eines besondern Regierungs-Collegii die schönen Stiftungen für das Schulwesen, die er gemacht, schützen wollen, indem er zugleich über diejenigen Schweden Controle zu führen wünschte, welche fremde Länder und Universitäten besuchten. Eine Nebenabsicht könnte auch gewesen sein, daß er oder vielmehr Axel Oxenstjerna die Macht und Autorität der Bischöfe, die unter Johann III. beträchtlich gestiegen war, wieder beschränken wollte. — Gustav Adolph, der, wie ferner gezeigt werden wird, den Rath der Priester annahm, auch erklärte, er wolle ihr unterthänig Verlangen hinsichtlich der Beschaffenheit der Mitglieder genehmigen, würde wahrscheinlich, wenn es die erforderlichen Mittel gegeben hätte, die Kosten für Errichtung eines Consistorii generalis zu bezahlen, und die häufigen Kriege nicht dazwischengekommen wären, seinen Vorschlag gewiß so modificirt und verändert haben, daß er zu einem wesentlichen Vortheil für die schwedische Kirche gereicht hätte. Allein, dieses anerkannt, glaube ich bestimmt behaupten zu können, daß die Bischöfe, wie Rudbeck, Kenicius, Paulinus Gothus u. m. ihrerseits die Frage sehr richtig gefasst haben: nämlich, daß es ein casus controversiae werden könnte, ob die Aristokraten oder die Bischöfe die Angelegenheiten der schwedischen Kirche lenken sollten; und daß sie alle Dankbarkeit verdienen für ihre Beharrlichkeit, die Annehmung einer gleichen Zahl Laien als Kirchenpersonen ins Consistorium nicht zu billigen.

Die Leitung der schwedischen Kirche würde nämlich, wenn dieser Vorschlag angenommen worden, unbemerkt, aber sicher, zu den Weltlichen und Rathsherren hinübergegangen sein. Denn da die Mitglieder 6 weltliche und 6 geistliche waren, und von den letztern vier,

---

[23]) l. c. II. 212—213.

nämlich der Erzbischof, die Bischöfe von Strengnäs und Westerås und der primarius Theol. Professor an der Academie zu Upsala, ihren eigentlichen und wichtigen Wirkungskreis ausserhalb der Hauptstadt hatten, wo die Versammlungen stattfinden sollten: so würde es schon daher die nothwendige Folge gewesen sein, indem sie der Ordnung der Natur gemäß altern und weniger dazu tauglich werden mussten, daß sie öfters von den Versammlungen des Consistorii ausblieben[24]), was ihnen auch laut des vierten Artikels der Instruction gestattet war. Es blieben also übrig von den geistlichen Mitgliedern, als in Stockholm ständig wohnhaft, des Königs erster Hofprediger und Pastor Stockholmiensis. Der Drotz, die zwei Reichsräthe und die drei Mitglieder des Hofgerichts waren hingegen alle in der Hauptstadt wohnhaft. Sonach würde das durch die gleiche Anzahl der Mitglieder beabsichtigte Gleichgewicht nebst Controle verschwunden, und die inspectio ecclesiastica oder das Bischofsamt, das in diesem Consistorium wenigstens zur Hälfte den Politicis überlassen wurde, in ihre Hände gekommen sein. Das Präsidium sollte auch, Andere ausgeschlossen, von einem Manne geführt werden, der in der Sache wohl erfahren sei; und es scheint weniger dienlich, daß es selbst vom Drotz geführt wurde, der mehrere andere wichtige Obliegenheiten hatte, auch Erfahrung und Beurtheilung genug in geistlichen Sachen nicht besitzen konnte, um ihm die gute Leitung der Berathschlagungen zuzutrauen; zuweilen könnte er auch durch seine äussere Gewalt und Ansehen, selbst unfrei-

[24]) Die Bischöfe zu Strengnäs und Westerås entschuldigen sich, daß sie nicht in diesem Consistorio sitzen können, obgleich es nach Gottes Wort und dem Gebrauche der Gemeinde so bestellt sein sollte, viel weniger in dieser gemischten und ungebräuchlichen Weise. „Sie haben nämlich in ihrem anvertrauten Amte Mehr zu bestellen als was sie völlig ausrichten können, da sie in der Domkirche und ihren eigenen Anneren predigen müssen, gewöhnlich 2 Tage und oft mehrmals in der Woche Consistorium halten, in den Gemeinden jährlich visitiren und von Morgen bis Abend Lehrer und Zuhör'r verhören. Sie müssen auch jährlich, ja mehrmals des Jahres für Hospitäler Sorge tragen, die angehenden Priester examiniren und auf Befehl des Königes bei allen Reichstagen erscheinen; auch wollen oder können sie kein Dominium oder Potestatem über ihre Mitbrüder, die andern Bischöfe, ausüben, die nach dem Gesetze Gottes und der Kirche ihnen im Amte gleich sind. Sie sind mit dem Berufe den sie haben zufrieden, und wünschen sie mögen ihn würdig erfüllen". — Noch größere Gründe hätte der Erzbischof anführen können, um der Theilnahme an diesem Consistorium überhoben zu werden. Siehe Thyselii *Handl. till svenska Kyrkans historia* I, 126—128.

willig, die rechte Behandlung der Sachen vielmehr verhindern als befördern, und die Cognition und Votirung dadurch nicht frei bleiben, sondern „ex metu aut aliis affectibus“ ausfallen. — Die Stände würden zuviel zusammengestellt und es würde Unordnung und Spaltung dabei leicht entstehen können; entstände aber einmal eine solche Spannung unter ihnen, so hinge das Urtheil oft von dem zufälligen Umstand ab, welchem Stande der Präsidentplatz für die Woche gehörte. Es waren der Mitglieder zu viele und das Mißtraun gegen die Bischöfe zu groß und sichtbar. Nicht gewinnt man Ordnung und Anstand besser durch große Committeen, Collegien 1c; sondern das Geheimniß besteht darin, wenige und taugliche, ihrem Amte vollkommen gewachsene Männer zu verordnen, die da wissen Andere zur Erfüllung ihrer Pflichten anzuhalten, sie aber doch, wenn sie es thun, ohne Mißtraun bei ihrem Rechte erhalten. — Die Zeit für ihre Versammlungen war gar zu kurz und unhinlänglich das in der Instruction Vorgeschriebene auszuführen, selbst wenn zwei Monate dazu angeschlagen werden; sondern es ist dazu das ganze Jahr erforderlich, wie auch Mitglieder die nicht mit noch andern Obliegenheiten beschäftigt sind. Gleichwie man zu jener Zeit nicht ohne Grund klagte, daß man lange und oft mehrere Jahre im Hofgerichte das Urtheil abwarten musste: so würde es auch in diesem Consistorio noch mehr geschehen, wenn es nicht recht bestellt und angeordnet wird; einmal in der Woche sollte es wenigstens zusammentreten, schon aus der Ursache, weil es Diejenigen examiniren sollte, die sich nach fremden Academien begeben oder davon zurückkommen. — Die Censur über alle neue Bücher, die im Reiche gedruckt werden, sollte auch laut der Instruction dem General-Consistorium gehören; allein dieser Punct war vollends nicht billig gegen die Bischöfe und Domcapitel, denen man wohl auch die Fähigkeit einzusehen, was nützlich oder schädlich sei, zutrauen durfte. Es wäre auch mißlich, diese Censur ausschließlich diesem Consistorium aufzutragen: denn es könnte auch selbst in Irrthümer gerathen, und dann wären die andern Bischöfe verhindert dawider zu schreiben, da sie doch „alle, wie bei einer Feuersbrunst, jeder für sich, Wasser tragen müssten“. „Wäre diese Verfassung vor 100 Jahren gemacht, und es dem Consistorio Wittenbergensi nicht erlaubt gewesen Etwas zu drucken, ehe es im supremo Consistorio Cardinalium Romae genehmigt worden, so würden wir alle in der päpstlichen Finsterniß und Sclaverei geblieben sein, und muß deswegen diese Gewalt keinem Bischof oder Consistorio genommen werden“. Auch konnte dieses Consistorium nicht

Zeit haben Alles zu censiren was im Reiche gedruckt werden soll, sondern es konnte das was wider Gottes Wort streitet verboten, und wer es gedruckt ernstlich gestraft werden, was leichter geschieht, nachdem es gedruckt ist.

Diese unvollständige und kurze Untersuchung endige sich mit dem von den Priestern im Jahre 1624 gemachten Abriß des Status quaestionis, nämlich: An jure ἐπισκόπου inspectio, superattendentia religionis, aequaliter vel magis et quidem ordinarie competit Politicis vel Ecclesiasticis; ubi immotis rationibus ostensum est, hanc ordinarie et praecipue Ecclesiasticis, Episcopis et Presbyteris competere, minorem et extraordinariam Politicis. Item, ist keine geringe quaestio, sondern diese: An alicui ordinarie in Ecclesia docere, Clavibus uti et Sacramenta administrare non liceat sine legitima vocatione? Quod nos negamus. In hac forma Consistorii, etiamsi non expressis verbis adfirmetur, re ipsa tamen tentatur. Et ex rationibus si non singulis, sat multis tamen apparet, Magistratum et Politicos minime excludi, sed suo loco et honore haberi[25]). — Kurz, hätte dieser königliche Vorschlag, so wie er in den Jahren 1623 und 1624 dargelegt wurde, Fortgang gehabt, würde er ohne Zweifel für die schwedische Kirche die Gefahren der deutschen Kirchenverfassung mit sich geführt haben. Und so ist das abmahnende Entgegentreten nicht das geringste unter den vielen Verdiensten, die der große Johann Rudbeck[26]), Bischof in Westerås von 1619 bis 1646, um die schwedische Kirche und Lehranstalt erworben hat.

[25]) l. c. I. 150—154.

[26]) Da dieser Bischof wegen seiner Gottesfurcht, seiner Gelehrsamkeit und seines festen Charakters allgemein angesehen war, und seine ausgezeichnete Schriftstellerfähigkeit in dieser Sache von den übrigen Bischöfen so häufig in Anspruch genommen wurde, daß sein Name der Frage vom Consistorio generali nahe einverleibt ist, so glaube ich von ihm Folgendes mittheilen zu müssen: Johannes Rudbeck wurde im Kirchspiele Almby in Nerike am 3. April 1581 geboren. Seine in den Schulen zu Örebro und Strengnäs angefangenen Studien setzte er in Upsala fort; und nachdem er sich hier drei Jahre aufgehalten, wurde nach dem Herkommen eine Reise nach Deutschland unternommen, und kam er zu Wittenberg am 23. Mai 1602 an, wo er mit allem Fleisse und Erfolge die gelehrten Sprachen, die Philosophie und Theologie studirte, und darin den Unterricht des Dr. Aegidius Hunnius, Sal. Gesner, Dav. Rungius und Leonh. Hutter benutzte, bis er, 22 Jahr alt, als Philos. Magister promovirte. Nachdem Rudbeck Leipzig, Naumburg u. a. Städte besucht, setzte er die Reise nach Weimar und Jena fort, wo er bis 1604 weilte. Nach der

Die von den Priestern aufgestellte „Forma oder Art, wie ein generales evangelisches Consistorium ecclesiasticum in Schweden, Gottes Worte und und den löblichen Gebräuchen der Gemeinde am gemäßesten errichtet und gehalten werden könne", die an den König zwischen dem 22. März und dem 7. April 1624 wahrscheinlich überreicht worden, ist in vier Sectionen eingetheilt und verordnet hinsichtlich der Mitglieder: daß das Consistorium ecclesiasticum vor-

Rückkunft ins Vaterland bei noch nicht vollen 23 Jahren, wurde er Matheseos Professor in Upsala, wo er mit dem ganzen Ernst und der Kraft eines Mannes sein Amt versah und sich die Achtung und Liebe der akademischen Jugend erwarb. Nach dreijähriger Thätigkeit als akademischer Lehrer besuchte Rudbeck von neuem Wittenberg 1607 und widmete sich der hebräischen und griechischen Sprache, ohne den Hauptzweck der Reise zu vernachlässigen, gründliche Einsicht in der Theologie zu gewinnen, worin D. Hutterus, Balduinus, Franzius und Forsterus seine gelehrten Leiter waren. Indem er aber selbst von Andern Unterricht erhielt, nützte auch er mit seinen ausgebreiteten Kenntnissen und gab ein Collegium logicum, worin er legendo et disputando großen Zusammenfluß von Zuhörern gewann, und verweilte da über zwei Jahre. Die Liebe zum Vaterlande führte ihn wieder dahin, er wurde 1610 Linguae Hebraeae Professor und 1611 Theol. Professor in Upsala. Etwas später wurde Rudbeck von Gustav Adolph zum Hofprediger angenommen, folgte ihm in mehrern Feldzügen, erhielt 1615 den Befehl eine neue Edition der Bibel mit etwa nöthigen Verbesserungen zu besorgen, und wurde, nachdem er bei der Krönung des Königs 1617 den theologischen Doctorgrad bekommen hatte, im Jahre 1619 zum Bischof zu Westerås ernannt. — Der beschränkte Raum dieses Aufsatzes erlaubt mir nicht sein unverdrossenes Streben für das Heilighalten der Religion und die Pflege der Gemeinden des unter einem bejahrten Vorgänger lange vernachlässigten Stiftes, seine wachsame Aufmerksamkeit für Ordnung und Sittsamkeit innerhalb des Lehrerstandes, seine Sorge für das Erhalten der Kirchen, seine Verdienste um die schwedischen Lehranstalten — er gab größtentheils die Veranlassung zu den schwedischen Gymnasien — seine Fähigkeit mehrere von der Regierung erhaltene wichtige Aufträge auszuführen, — als die Inspectionsreise nach Estland, Liefland und Ingermanland —, seine eigenen bedeutenden Aufopferungen für die Stiftungen, die er gegründet hatte, seine ausgezeichnete Gottesfurcht und Frömmigkeit nebst einer ungewöhnlich gründlichen Gelehrsamkeit, seine strenge Gerechtigkeit, die weder durch Geschenke noch durch die Fürbitte der Großen gebeugt oder erschüttert werden konnte, darzustellen; — genug, die an ausgezeichneten Bischöfen besonders reiche schwedische Kirchengeschichte kann schwerlich Männer aufweisen, die mit ihm verglichen werden können, sowie unsere Zeit kaum zu fassen vermag, wie so viele erhabene Eigenschaften in einem Sterblichen vereinigt sein konnten. Vgl. Joh. Rudbecks Leben von Herweghr, in *Linköpings Bibliotheks Handlingar.* II. 283—363.

züglich von Ecclesiasticis oder Kirchenpersonen gehalten werden soll, da in diesem Consistorium keine andere als Kirchensachen verhandelt werden sollen. Geistliche Mitglieder sollen sein: alle Bischöfe und Superintendenten nebst dem ersten königlichen Hofprediger und Pastor Stockholmiensis; auch sollen von Politicis oder weltlichen Personen zwei oder drei Jureconsulti entweder von der Akademie oder anderswoher verordnet werden, die, besonders wenn vermischte Sachen vorfallen, ihr Bedenken geben sollen. Der Erzbischof soll ordinarie Praeses sein, der Bischof in Lincoping Archipraepositus oder Vicepraeses und in der Abwesenheit des Erzbischofs das Wort führen, der Bischof in Strengnäs Poenitentiarius, der Bischof in Westerås Consistorii Decanus oder Supremus Notarius, Pastor Stocholmiensis ordinarius Notarius, und ihm zu Gehülfen sollen verordnet werden als vice Notarii die Sacellarii des Erzbischofs und des Bischofs in Westerås. Wenn aber der König diesem Consistorio eine Sache vorlegt, will er eins der politischen Mitglieder oder auch seinen eigenen Secretarius oder Fiscal dazu verwenden. — Diesem Consistorium, das ausser dem Erzbischofe aus 15 Mitgliedern bestehen sollte, wollte der König zur weitern Assistenz und Hülfe einen oder zwei vornehme, wohlgelehrte und gottselige Männer aus den Reichsrathsherren und Rittern verordnen, welche gleichsam die Defensores, Patroni et Adjutores dieses Consistorii sein sollen, daß Alles ordentlich, friedlich und ohne Tumult ablaufe; und sollen sie zugleich Gewalt haben, wenn die Sentenz ausgesprochen ist, insofern sie eine wichtige Einrede haben und die Sache die königl. Majestät oder weltliche Regierung betrifft, dawider zu excipiren und die Execution des Königs eigener Revision und Declaration vorzubehalten; doch sollten sie sich nicht in die Untersuchung selbst oder ins Votiren einmischen, oder de industria die Urtheile und Handlungen des Consistorii verhindern, sondern ihnen vielmehr helfen und sie befördern, es sei denn daß sie bessern Grund und Bescheid dazu haben. — Das Consistorium sollte jährlich im Mai in Stockholm zusammentreten, und bis in Junius gehalten werden, nicht aber länger als 2 bis 3 Wochen versammelt sein, damit nicht die eigentliche Amtsverwaltung der Mitglieder vernachlässigt werde. Ihre ordentliche Zusammenkunft ist in der Kirche im Capitel des Vormittags von 8 bis 11 und nachher von 1 bis 5 Uhr, und sollen die Commissare ihre eigenen Stühle am vornehmsten Platze für sich selbst haben und ihnen alle gebührende Ehrfurcht erzeigt werden. Die Bischöfe zu Åbo, Weriö, Calmar, Gothenburg, Mariestadt und besonders Wiborg können, wenn sie

rechtmäßiges Hinderniß haben, statt ihrer einen angesehenen Mann vom Domcapitel oder Stifte senden, der das Verhältniß des Stiftes gut kennt und von wegen des Bischofes die nöthigen Erklärungen geben kann; doch darf dieses nicht öfter als alle zwei oder drei Jahre geschehen. Die Commissare brauchen nicht in allen Sessionen zugegen zu sein. Irgend ein Beschluß kann nicht gefasst werden, wenn nicht wenigstens 12 Mitglieder zugegen sind".

„Dieses Consistorium sollte zusehen, daß Gottes Wort einträchtig, rein und unverfälscht in allen Gemeinden gelehrt und gepredigt, sowie Ordnung und Einigkeit in den Ceremonien und Kirchensatzungen beobachtet werde, also auch die alte Kirchenordnung genau übersehen, und dafür sorgen, daß die Schlüssel der Gemeinde Gottes recht gebraucht werden, daß in allen Stiftern gottesfürchtige wohlgelehrte und geschickte Personen zum Predigeramte und zum Dienste der Gemeinde gesetzlich verordnet werden, und wenn in dieser Hinsicht bei irgend einem Bischofe oder Superintendenten Fehler sich finden, diese zeitig berichtigt und beseitigt werden. Dasselbe sollte weiter über die ganze Klerisei des Reiches Aufsicht haben, sowohl auf ihre Lehre als auf ihr Leben, über Akademien und Schulen, auf die Jünglinge, die sich nach fremden Ländern der Studien wegen begeben, über die Buchdruckereien des Reichs, damit, wenn etwas Gedrucktes schädlich oder gefährlich befunden wird, dieses Consistorium dessen Verkauf verbiete und sowohl den Verfasser als den Verleger und Buchdrucker gebührend strafe, und dürfe Nichts gedruckt werden, was nicht vom Bischofe und dem Capitel des Stiftes vorher gelesen und genehmigt worden. — Nicht minder war die Inspection über Hospitäler und Waisenhäuser diesem Consistorium anvertraut, sowie auch über Kirchen, Schulen und Pfarrgüter, daß diese nicht in Verfall kommen. Zugleich sollte es dem Hofgerichte in den Sachen Rath ertheilen, die nach Gottes Wort und der Kirchenordnung da entschieden werden sollen, sowie sich auch wieder vom Hofgerichte dessen Hülfe ausbitten, damit diese beiden Consistorien zur Stärke und Beförderung aller Gerechtigkeit einander die Hände reichen. Die kirchlichen Angelegenheiten Finlands, Ingermanlands und Estlands sollten aufmerksam überwacht werden". Kurz, das geistliche Bedenken stützt sich größtentheils auf des Königs im Jahre 1623 vorgelegten Vorschlag, von welchem es sich hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß das Consistorium eigentlich aus geistlichen Mitgliedern bestehen sollte. Zuletzt verordnet es noch: „Da sowohl der Königlichen Maj. Commissare als die Adsessores und Ministri nicht

ohne Kosten, Mühen und Arbeit jährlich diesem Consistorio beiwohnen und es halten können, hat Se. K. Majestät erklärt, er wolle zum Unterhalte dieses Consistorii ..... Thaler geben; was man vermuthet und unterthänigst bittet daß es geschehen möge, damit ein Jeder, je nachdem er das Amt in diesem Consistorio versieht, die Arbeit hat und Kosten macht um dahin zu kommen, eine gnädige Recompens und Vergeltung habe, und also mit größerer Freude und Bereitwilligkeit sein Amt hierbei verrichte"[27]).

Wichtig ist, was über diesen Vorschlag der König in seiner Proposition an die Klerisei vom 30. März 1625 unter andern erklärt: „Weil Se. Kön. Majestät findet, daß die Sachen der Kirche und was davon abhängt oder damit Gemeinschaft hat, nicht allenthalben in dem weiten Reiche, wie sichs gebührt, behandelt werden, und um dem Zorne und der Strafe Gottes für diese Fehler sowohl über sich selbst als das Reich zu entgehen, und da der König diejenigen zur Hand zu haben nöthig hat, an welche die Angelegenheiten der Kirche remittirt werden können, wolle der König den Gedanken ein Consistorium generale einzurichten bewerkstelligen. Und obgleich der König es dahin gestellt sein lässt, mit welchem Recht und Grund aus der heil. Schrift die Priester wider den Vorschlag von des Generalconsistorii Personen und Proceß, den der König nach Gebrauch und Sitte anderer unserer christlichen evangelischen Religionsverwandten gemacht hat, auftreten, mithin und da es nicht so wichtig ist, durch welche Personen Richtigkeit in kirchlichen und in Regierungssachen erhalten wird, als vielmehr wie die Geschäfte selbst gebührlich betrieben werden, wolle der König erlauben, daß laut des gemachten Vorschlages der Priester dieses Generalconsistorium aus lauter Priestern constituirt und verordnet werde, und daß kein Anderer dort Votum oder Suffragium habe; es sei aber der König geneigt, nach der Priester eigenem Vorschlage, einige gute Männer ex statu politico, die den Sitzungen des Consistorii beiwohnen, zu verordnen. — Den Vorschlag hingegen, daß alle Bischöfe und Superintendenten des ganzen Reiches als Mitglieder berufen werden sollten, könne der König nicht billigen, da diese fast alle weit entfernte und größtentheils bejahrte, kränkliche und entkräftete Männer sind, die nicht leicht herzukommen können, wenn sie gerufen werden, und durch Substituten und Subdelegaten solches zu verrichten erscheint als unbequem und in dieser Sache ungereimt. Dieses Consisto-

[27]) Thyselius l. c. II. 214—240.

rium müsste auch für längere Zeit, ja mehrere Monate und zuweilen noch länger zusammentreten, und die Bischöfe haben mehr als genug in ihren Stiftern zu thun; und dieses Consistorium sollte ausserdem die Rechtssprüche und Acten der Provincialconsistorien revidiren, die Klagen, die darüber dem Könige eingegeben werden, aufnehmen, woher es am besten wäre, daß die Bischöfe selbst kein Interesse in der Sache hätten. — Weswegen der König aus diesen und andern solchen Gründen ihnen dieses Generalconsistorium erlassen will, und befiehlt ihnen 13 andere ehrliche, gute und erfahrene Priester vorzuschlagen, die der Hauptstadt nahe wohnen und immer, wenn es nöthig ist, zugegen sein können; auch will der König ihnen ihren nothdürftigen Unterhalt anweisen, damit sie ohne Verlust und Gram dieses ihr Amt verwalten mögen"[28]).

In einer am 31. März 1625 abgegebenen Antwort danken die Priester dem Könige: „daß er ihren Vorschlag genehmigt, daß dieses Consistorium hauptsächlich mit Kirchenpersonen und geschickten Predigern besetzt werde, und vermuthen, daß dieses dem Worte Gottes und dem Gebrauche seiner Gemeinde gemäß sei. Und obgleich die Bischöfe nicht so leicht jährlich erscheinen, und die Angelegenheiten des Consistorii von ihren Substituten nicht bequemlich verwalten werden können: so ersucht doch die Klerisei, daß, da dieses Consistorium die Bischöfe vorladen und ihre Rechtssprüche revidiren soll, und dieses nicht füglich von Personen geschehen darf, die nach dem Gebrauche der Gemeinde Gottes und unserer Kirchenordnung der Gerichtsbarkeit der Bischöfe immer unterworfen gewesen, und dieselben ausserdem ihre eigenen Aemter zu versehen haben, so wolle es der König bei seinem vorigen Vorschlage bewenden lassen, — mithin dem von 1623 —: daß 3 oder 4 von den nächstwohnenden Bischöfen in diesem Collegio gebraucht werden; auch wollten sie mit des Königs Erlaubniß unter den Andern einige Personen nennen, die sie für dienlich ansehen in dieses Consistorium einzutreten, und die sich bestmöglichst befleissigen, daß die Sache ohne weitere Zögerung zu gutem Ende gebracht werde; sich ausbittend, es wolle der König ihr gewogener König und Herr bleiben[29]).

Im schwedischen Reichsarchive findet man unter den Urkunden das Consistorium generale betreffend eine „Instruction für den Senatus Ecclesiasticus, den der König zu seiner Hülfe zu gebrauchen

[28]) Thyselius l. c. II, 244.
[29]) ibid. II, 244—246.

genehmigt, a Conciliis ecclesiasticis vorgeschlagen, geprüft und für gut erkannt von den Bischöfen und der versammelten Klerisei am Reichstage zu Stockholm im April anno 1625" [30]). In der Einleitung zu dieser Instruction, die der König auch nicht gebilligt zu haben scheint, wird gesagt: daß der König von wegen seines königlichen Amtes als ein Defensor et Nutricius Ecclesiae mit seinem geliebten Reichsrathe und dem Rathe der Bischöfe für gut und heilsam angesehen hat einige gottesfürchtige, geschickte und wohlgelehrte Theologos sich zur Hülfe zu nehmen und ihnen einen Theil seiner Cura und Inspection aufzulegen, daß nichts von dem was den König in der Kirchenregierung angeht vernachlässigt werde oder rückständig bleibe. Und damit die erwähnten Theologi wissen, was ihr Amt und Verrichtung sein soll, hat seine Kön. Maj. diese folgende Instruction verfassen lassen, bis man ipso usu et praxi findet, wie man dieselbe vermehren und verbessern könne. Dieses Collegium sollte aus fünf oder sechs Theologis oder Priestern bestehen: nämlich drei königlichen Hofpredigern, einem angesehenen Theologiae Professor von Upsala, Pastor Stockholmiensis ꝛc. Diese sollten unter sich einen Senior oder Director erwählen, der die übrigen zusammenrufen, mit ihnen die Angelegenheiten erwägen und seinen Bedacht an S. Kön. Maj. referiren sollte. Ein Notarius und 2 Cursores oder Famuli sollten zu ihrem Dienste und Beistande ausersehen werden. Die Obliegenheiten dieses Collegii sind zum Theil dieselben, die der Vorschlag von 1623 annimmt. Im elften Puncte wird jedoch verordnet, daß keine Sache die von den Bisthümern kommt von diesem Collegio aufgenommen und entschieden werden soll, ehe sie vom Bischofe und dem Capitel untersucht und abgemacht wird, worüber ein Schein ertheilt werden muß. Und im zwölften: wenn eine Sache angebracht wird, die eines Bischofes oder Superintendenten Person, Amt oder guten Namen betrifft, soll sie dieses Collegium nicht aufnehmen oder urtheilen; es sei denn daß der Erzbischof und einige andere Bischöfe dazu vom Könige berufen werden und sie nebst diesem Collegio untersuchen und urtheilen.

Weder in 1625 noch in irgend einem folgenden Reichsschlusse unter der Regierung Gustavs II. Adolph wird des Consistorii generalis

[30]) l. c. II, 247—254. Der vollständig mitgetheilte Titel zeigt, ausser dem Inhalte selbst, daß dieser Vorschlag von der Klerisei und nicht vom Könige ausging. Hiernach ist die Angabe bei Geijer, III, 86, der nicht zu allen das Cons. generale betreffenden Urkunden Zutritt gehabt hat, zu berichtigen.

erwähnt. Die oben mitgetheilten Vorschläge von 1624 und 1625 finden sich bei genauerer Untersuchung als von Priestern ausgegangen. Der König scheint nach seinem Vorschlage vom Consistorium generale vom Jahre 1623 in dieser Frage nicht weiter hervorgetreten zu sein, wenn man dessen Proposition an die Priester vom 30. März 1625, die von diesen am folgenden Tage beantwortet wurde, ausnimmt. Im schwedischen Reichsarchive ist es mir wenigstens nicht gelungen eine spätere Urkunde anzutreffen, die von Gustav Adolph in dieser Sache emanirt wäre. Möglicherweise war die Frage dem großen Könige nicht klar genug gewesen; die beständigen Kriege in Polen, die lange nur von Waffenstillständen unterbrochen wurden, der bald darauf begonnene deutsche Krieg, auch Mangel an Mitteln, indem diese zu unumgänglichen Bedürfnissen in Anspruch genommen wurden, nebst der Ungeneigtheit der Priester gegen den gemachten Vorschlag, — das alles erklärt auch mehr als genug, warum der König seine Absicht nicht durchtrieb, ein sechstes Regierungscollegium errichtet zu sehen.

Von den Beweggründen, die den König zur Aufnahme dieser Frage bestimmt haben, sind nach Gustav Adolphs Tode verschiedene Meinungen geäussert worden. Der Reichsrath Graf Pehr Brahe sah das generale Consistorium selbst für dem Rathe präjudicirlich an. „Denn wenn unsere Kinder aus fremden Ländern hereinkommen, sollen sie vor diesem Consistorio zum Examen und Verhör erscheinen und sich präsentiren; er befürchte, es werde hierdurch zu einer Inquisitio Hispanica Anleitung gegeben und daß wir in Priesterzwang gerathen". Er äusserte weiter im Rathe am 17. Junii 1636: „daß man sich hierin auf des verstorbenen Königs Pläne nicht stützen könne; denn sowie S. Königl. Maj. ein heroischer Herr war, so war er auch ein Potentat von der Laune, daß er, um Andere zu dämpfen und seine Macht zu vergrößern, seine Hand an Anderer Privilegien legte"; eine Ansicht, die der Reichsmarschall Jacob de la Gardie auch theilte, als er am 5. Julii d. J. erklärte: „es war gewöhnlich S. Königl. Maj. Natur, daß er seine Regalia und königliche Hoheit gern augmentirte und Anderer Privilegia abschnitt und diminuirte". — Hiergegen trat der Drotz Gabriel Oxenstjerna Gustavson bei mehrern Gelegenheiten auf. Am 17. Junii 1636 bestritt er, daß die Meinung des Königs diejenige gewesen, die der Graf Brahe vermuthete; „vielmehr war es des verstorbenen Königes Intention, daß er die vielen Fehler in den Stiftern heilen wollte". Am 28. Junii erzählte er die Ursache, warum der König vom Consistorio proponirt hatte: nämlich, „um von den

großen Beschwerden erleichtert zu werden. Denn kam Jemand in Justitiensachen, so wies ihn der König zum Hofgerichte; kam Jemand in Rentensachen, so wurde er zum Kammergericht verwiesen. Wo er aber die klagenden Priester hinweisen sollte, darüber war Se. Maj. ungewiß. Daher, um diesem abzuhelfen, wünschte er, es möchte das sechste Collegium errichtet werden". Und am 5. Julii erklärte er: „Es war die principalste Intention S. Kön. Maj., daß die Bischöfe verpflichtet sein sollten für ihre Administration Rechenschaft abzulegen". Axel Oxenstjerna erklärte am 18. Julii selbigen Jahres vor den einberufenen Bischöfen, Superintendenten und Priestern: daß des Königs „Intention keine andere gewesen ist, als ein Mittel zu finden, den vielen Irrungen abzuhelfen, die täglich unter den Priestern vorkommen, sowohl unter ihnen selbst als unter andern Ständen". — — — „Der verstorbene König wollte deswegen ein Statut entwerfen, wie solches verhindert werden sollte, und also durch bene constitutas leges solchem zuvorzukommen suchen, damit es nicht mit der Zeit unheilbar werde". — „So könnte man auch durch dieses Collegium allem Mißverständniß zuvorkommen, der Klerus immer in gebührender Ehrerbietung erhalten werden, — und die Priester wüßten ihr Forum, indem ihr Stand nicht weniger als andere passionibus expositus et peccatis obnoxius ist"[31]).

Daß aber das Streben die kirchlichen Verhältnisse zu schützen und zu ordnen mehr, als die Begierde seine eigene Macht zu erweitern und Anderer Privilegien zu beeinträchtigen, bei dem ersten constitutionnellen Könige Schwedens, dem großen Gustav Adolph, den Gedanken erregt ein Consistorium generale zu errichten, das erhellt aus dem was schon angeführt worden oder daß er in den Vorschlag der Priester leicht einwilligte, daß dieses Consistorium eigentlich aus geistlichen Personen bestehen sollte. Er war laut des Zeugnisses von Axel Oxenstjerna „amantissimus ministerii"; das gute Verhältniß zwischen dem Könige und den Priestern war auch nicht gestört; mehrere von Gustav Adolphs Erziehungsentwürfen entspringen von den ausgezeichneteren Mitgliedern geistlichen Standes; Ebendieser willigte auch in den Vorschlag zu Errichtung eines Consistorium generale, wahrscheinlich nicht am wenigsten aus Liebe zu seinem großen Könige. Unter der weisen Regierung Gustav Adolphs konnte auch nicht diese Frage irgend einen sonderlichen Zankapfel zwischen ihm und einer aufgeklärten Klerisei bilden, deren eigentlicher Leiter Rudbeck der Hofprediger des

[31]) 1636 Jahrs Rathsprotokolle, eingeführt in Thyselius, *Bidrag till Svenska Kyrkans och Läroverkens historia*, sid. 93—109.

Königs gewesen war, welcher früh von ihm ausgezeichnete Beweise von Gnade und Vertraun erhielt. Man eiferte dann gegenseitig, ohne eigentliche Nebenabsichten, für Das, was man für richtig und nützlich ansah. Diese Frage konnte nicht — ich wiederhole es von neuem — unter einem Gustav Adolph zu einer Parteisache verkehrt werden, wie sie es unter der Vormundregierung Christinens zwischen einem aristokratischen und hierarchischen Interesse wurde; wenigstens wird ein solches Vermeinen von keinen bisher gekannten Urkunden bekräftiget.

Die Rathsprotokolle verbreiten über die Behandlung dieser Frage während der Vormundschafts-Regierung ein besonderes Licht. Es scheint die Frage vom Jus patronatus des Adels[32]), welches dieser Stand zu erweitern, die Bischöfe aber hingegen zu beschränken suchten, auch die Heftigkeit, womit der Streit zwischen dem Rathe und den Bischöfen geführt wurde, vermehrt zu haben. Der Drotz Gabriel Oxenstjerna Gustavson nebst Johann Skytte und Axel Oxenstjerna drangen am eifrigsten auf die Errichtung dieses Consistorii; während Pehr Brahe, Jacob de la Gardie u. A. nicht sonderlich dafür interessirt schienen. Auf eine Aeusserung vom Drotz am 29. Junii 1636: „Seine Ehrwürden der Bischof zu Westerås ist suspiciens, vermeinend, daß ihnen Politici in der Errichtung des Consistorii zu nahe treten werden", folgte die Antwort: „Es bleibt gewiß, daß, wenn die Politici dazukommen, nehmen sie alles weg, auch ist es der Augustanae Confessioni zuwider, daß officia confundirt werden sollen; er meine, daß, obgleich einige Deutsche solche Consistoria haben, soll es doch uns Schweden wenig binden". Axel Oxenstjerna am 15. Julii im Rathe: „Jetzt vom Consistorio generali zu sprechen ist nicht nützlich, denn die Priester werden uns zu dieser Zeit gar präjudicirliche Conditionen präscribiren; er rathe, man solle es stehen bleiben lassen, bis es ein größeres Stabilimentum unseres Standes wird. Daß es aber nicht errichtet ist, werden sie künftig die beiden Hände voll weinen". Hingegen in einer am 18. Jul. 1636 an die Priester abgegebenen Erklärung: „Damit ihr aber nicht denken möget, es liege etwas Anderes darunter, und euch alle Suspicion benommen werde, sind die guten Herren der Regierung zufrieden, daß die guten Männer ihre Meinung sagen, ob man an ein Consistorium generale

---

[32]) „Große Turbae werden oft in der Kirchenregierung causirt von einer Menge Edelleute, die ein jus Patronatus prätendiren und verstehen nicht, wie weit es sich erstrecken soll": Bischof Paulinus Gothus vor dem Rathe d. 28. Junii 1636. l. c. p. 98.

denken solle und, wenn es nützlich befunden wird, darüber tractire. Oder wenn dieses Consistorium unnütz oder präjudiciabel scheint, so kann man es bewenden lassen. Ich kann euch versichern, daß die Regierung kein Secret darunter, sondern nur Einträchtigkeit in allen Ständen suchen will". Rudbeck äusserte am 28. Junii 1636: „Wir müssen nicht die Mores Deutschlands annehmen, wenn wir ihr Infortunium vermeiden und nicht in eine solche Gefahr, worin sie sind, gerathen wollen. Sonst sage ich jetzt wie vorher, daß wir nicht wider das Consistorium, sondern de modo disputirt haben. — Wir wollen bei Gottes Wort als dem sichersten fundamentum bleiben, und uns nachher nach Luthers Ordnungen richten, die wir hier in Schweden haben und die mit Gottes Worte und antiquae ecclesiae praxi am besten übereinstimmen, nicht aber nach den Einbildungen Oecolampadii, Calvini und Anderer. — Quoad corpora et bona nostra sind wir subditi Magistratus, sed quoad animam non. — Da wir aber früher in dieses Consistorium eingewilliget haben, kann man es damit versuchen und es fortgehen lassen. — Sollten Collegia und Consistoria constare personis mixtis und diversi status hominibus, so könnte man gleichfalls schliessen, daß Ecclesiastici im Hofgerichte auf der einen Seite, und Politici auf der andern sitzen sollten[33]).

Im Reichsschlusse des 29. Julii 1634 sagen die Stände: „sie haben der Regierung aufgetragen, „sich mit dem Reichsrathe nebst den Bischöfen und der Klerisei bei erster Gelegenheit zu vereinigen und zu verabreden, wie ein kirchliches Generalconsistorium am besten zu fassen sei" [34]). Im Jahre 1636 gaben die Priester ihr wohlgemeintes Gutachten vom Consistorio generali ab[35]). Im Abschied der Ausschußstände am 22. Julii 1636 wurde gesagt: „es seien verschiedene Hindernisse dazwischengekommen, durch die es das Mal nicht hat vollendet werden können" [36]). Im November 1643 ward eine Institution und Instruction für das Consistorium generale, die mit dem Vorschlage von 1623 völlig übereinstimmt, von der Regierung überreicht und von den Priestern am 19. Aug. f. J. beantwortet[37]). Im Januar 1649 erschien eine „Forma oder Institutio"

[33]) 1636 Jahres Rathsprotokoll l. c.

[34]) Stjernman, l. c. II. 886.

[35]) Aufgenommen in *Bidrag till svenska Kyrkans och Riksdagarnes historia* I, 90—92.

[36]) Stjernman l. c. II, 947.

[37]) Thyselius *Bidrag* etc. 109—112.

für ein Consistorium generale, die Zahl der Mitglieder auf 15 geistliche und 15 weltliche, mit dem Hofkanzler als vice Praeses bestimmend; über welchen Vorschlag verschiedene Gutachten von den Priestern in Upsala, Skara, Westerås, Weriö, Abo und Wiborgs Stiftern, und ein gemeinsames von der ganzen Klerisei erstattet wurden [38]). Noch einmal, 1658 wurde die Sache in der theologischen Facultät zu Upsala zur Ueberlegung vorgelegt. Terserus beantwortete einige aufgestellte Fragen, und die Facultät gab einen neuen Vorschlag [39]) am 15. März 1659. Endlich fiel die ganze Frage weg, nachdem sie lange niedergezogen und in eine Parteisache zwischen dem Priesterstande und dem Adel verwandelt worden war. Das Bedürfniß eines Consistorii generalis ist auch in unsern Tagen weit weniger fühlbar, als es unter Gustav II. Adolph war, nachdem die schwedische Kirche durch Carls XI. weise Sorgfalt für ihren Bestand und Spegels unsterbliche Verdienste um dieselbe im Jahre 1686 ein Kirchengesetz bekam, das von andern evangelischen Kirchen hochgeschätzt wird und von den Verbesserungsvorschlägen späterer Zeiten noch nicht übertroffen worden ist.

[38]) Thyselius l. c. 141—142. — Diese Instruction ist eine Bearbeitung von den Vorschlägen aus den Jahren 1623 und 1624, sodaß Sect. I. sich mehr nähert dem Vorschlage von 1623, Sect. II. u. III. dem von 1624.

[39]) Thyselius, l. c. 146—151.

V.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

Selbstbiographie.

Mitgetheilt von

Professor Dr. **Lommatzsch** zu Wittenberg.*)

Ich bin den 21. November 1768 zu Breslau geboren, wo mein Vater als reformirter Feldprediger in Schlesien damals seinen Aufenthalt hatte; meine Mutter, der ich wegen der häufigen Amtsreisen meines Vaters meine Erziehung, solange ich zu Hause war, fast allein verdanke, war die jüngste Tochter des Hofprediger Stubenrauch in Berlin.

Aus den ersten Jahren meines Lebens habe ich natürlicher Weise nur einzelne, abgerissene Erinnerungen, welche hier keinen Platz verdienen. Als ich fünf Jahr alt war, fing ich an die unter der Direction des Herrn Hofprediger und Consistorialrath Hering bestehende Friedrichs-Schule zu besuchen, und durchlief mit ziemlicher Schnelligkeit die untern Klassen, weil ich das Mechanische der lateinischen Sprache und ihre ersten Regeln leicht faßte, und weil mein Gedächtniß geschwind eine Menge Vocabeln auffaßte, wovon es die größte Hälfte den folgenden Tag wieder vergessen haben dürfte.

Da ich wegen dieser Fortschritte in den sehr frühen Ruhm eines guten Kopfes kam, und auch, wie es in einer großen Schule nicht anders möglich ist, eine Menge größerer und älterer Knaben unter mir sah, so fing ich an stolz und eitel zu werden, und was so oft eine Folge von diesen Eigenschaften ist, ein auffahrendes, heftiges Wesen anzunehmen, welches in meiner Constitution nicht gegründet war. Meine Mutter, welche mich gar sehr liebte, aber keineswegs blind gegen meine Fehler war, suchte meinen Stolz durch vernünftig-religiöse

---

*) Je seltener die geistigen Gaben Schleiermachers, um so schmerzlicher trifft noch immer alle Männer und Jünger der Wissenschaft der fast gänzliche Mangel an gründlichen Nachrichten über seine Jugendbildung nicht minder, wie über sein gesammtes Leben und Wirken. Nachfolgende Biographie, von ihm selbst, als er im 26. Jahre stand, verfasst, möge diesem Bedürfnisse in Etwas entsprechen!

Vorstellungen in Dankbarkeit gegen Gott zu verwandeln, und setzte meiner Heftigkeit, so sehr auch ihr eignes Temperament nach dieser Seite hing, eine planmäßige Gleichmüthigkeit und eine einleuchtende Gerechtigkeit entgegen; welche mich zu der auf Erfahrung gegründeten Ueberzeugung brachten, daß ich der einzige sei, der durch dieses Betragen litt, und daß das Gute, welches öfters meine Absicht dabei war auf andere Weise weit besser erreicht würde. Mein Stolz bekam seine Demüthigung von einer andern Seite her. Da auf der Schule, die ich besuchte, Lesebücher und Chrestomathien noch keinen Raum gewonnen hatten, so wurde ich bald zur Lectüre eines lateinischen Schriftstellers angeführt. Hier sahe ich nun nichts als Finsternisse; wenn ich die Worte auch mechanisch in meine Muttersprache umsetzen lernte, so konnte ich doch nicht bis zu den Sachen durchdringen, und meine Mutter, die meine deutsche Lectüre sehr verständig leitete, hatte mich gelehrt, nicht ohne Verstand zu lesen. Wenn ich das, was ich in der Schule in abgerissenen Stücken gelesen hatte, für mich in ein Ganzes zusammenfassen wollte, so gelang es mir, weil ich von den nöthigen Vorkenntnissen zu sehr entblößt war, fast nie, mir die Sache lebendig zu machen: welches mich sehr beunruhigte, und da ich bei meinen Gespielen von dieser Unruhe nichts merkte, so fing ich an, an der gepriesenen Größe meiner natürlichen Fähigkeiten gewaltig zu zweifeln, und schwebte beständig in der Angst, daß Andere diese unvermuthete Entdeckung nun auch machen würden. Eben so viel trug der Mangel des wissenschaftlichen Unterrichts dazu bei: Naturgeschichte und Naturlehre, wovon jetzt die ersten Notizen schon den jüngsten Schülern gegeben werden, lernte ich nur aus dem Kinderfreund kennen; ich erschrack bisweilen, daß ich nicht begreifen könnte, wie das Wasser kocht oder friert, wovon ich glaubte, daß es jeder Mensch um mich her wüßte. Eben so wenig konnte ich der Geschichte Geschmack abgewinnen; ich weiß nicht, ob sie nicht lebhaft genug vorgetragen wurde, nur das weiß ich, daß sie mir tödtliche Langeweile verursachte, und daß es mich schreckliche Mühe kostete, die vier Monarchien und die Reihe der persischen Könige in ihrer Ordnung zu behalten.

Soweit war ich ohngefähr gediehen, als meine Eltern Breslau verließen, und ihren Aufenthalt zu Pleß in Ober-Schlesien, und ein Jahr darauf auf der Colonie Anhalt nahmen. Sie hielten es nicht für rathsam, mich von sich zu lassen: eine Maßregel, die mich sehr erfreute, und ich brachte einige Jahre abwechselnd bei ihnen auf dem Lande und auf der Schule zu Pleß zu.

Von meinem zehnten bis zwölften Jahre war ich größtentheils auf dem Lande; so lange mein Vater zu Hause war, beschäftigte er sich wohl mit meinem Unterricht, aber während seiner Abwesenheit konnte zur Vermehrung meiner Kenntnisse nur wenig geschehen: mein Unmuth gegen die Kenntnisse, für die ich mir keine Fähigkeiten zutraute, nahm zu; ich fing an die Sprachkenntnisse ordentlich zu verabscheuen, aber ich sammelte unbemerkt durch die Bemühungen meiner Mutter eine Menge von Sachkenntnissen ein, die damals — wenigstens unter Kindern jener Gegend — nicht gewöhnlich waren.

Von meinem 12. bis 14. Jahre, da ich in Pleß in Pension war, fiel ich einem Schüler Ernesti's in die Hände, welcher, so wenig gelehrten und pädagogischen Werth er auch an sich hatte, sich doch um mich große Verdienste erwarb. Sein Eifer für die gelehrten Sprachen, verbunden mit dem Ehrgeiz andere zu übertreffen, brachten mich wieder in Thätigkeit, und die Erzählungen von berühmten Männern belebten meinen Eifer. Er war auch der erste, der mich zu Uebungen in der Kunst über einen Gegenstand ordentlich nachzudenken, und meine Gedanken zu Papier zu bringen, anhielt. Aber auch in dieser Zeit hatte ich eine eigne Qual: sie bestand in einem wunderbaren Skepticismus, auf dessen Veranlassung ich mich nicht mehr zurückbesinnen kann. Ich gerieth nämlich auf den Gedanken, daß alle alten Schriftsteller, und mit ihnen die ganze alte Geschichte, untergeschoben wären. Andere Gründe hatte ich freilich nicht dafür, als die, daß ich keine Zeugnisse für ihre Aechtheit wußte, und daß mir Alles, was ich davon wußte, romanenhaft und unzusammenhängend vorkam. Der Ruf eines guten Kopfes, in dem ich noch immer stand, und den ich durch die Entdeckung meiner, wie ich glaubte, ganz ausschließlich großen Unwissenheit und Unfähigkeit nicht zerstören wollte, hatte eine Verschlossenheit in mir hervorgebracht, welche Schuld war, daß ich auch diesen sonderbaren Gedanken, der mich sehr quälte, für mich behielt, und blos von dem, was ich mit der Zeit von selbst entdecken würde, die Bestätigung oder Widerlegung desselben abzuwarten beschloß.

Während dieser Zeit hatten meine Eltern auf einer Reise die Erziehungsanstalt der Brüdergemeine zu Niesky in der Oberlausitz kennen gelernt, und beschlossen, mich und meinen jüngern Bruder derselben anzuvertrauen. Mein Vater erzählte mir von dem sittlichen Verderben auf den meisten großen Schulen, und die mancherlei gefährlichen und doch sehr hinreißenden Bekanntschaften, die ich gemacht, noch mehr aber Rückerinnerungen an das, was ich von den Breslauischen Schu-

len gehört und zum Theil selbst erfahren hatte, erfüllten auch mich mit der nemlichen Besorgniß; sowie mich auf der andern Seite die Beschreibung von der unschuldigen Fröhlichkeit, welche dort unter den jungen Leuten herrsche, von der Ländlichkeit des ganzen Instituts, und der weisen Mischung von Unterricht und gemeinschaftlicher Erholung, sehr einnahmen: kurz ich erwartete die zur Abreise bestimmte Zeit mit Sehnsucht. Allein die Erlaubniß war von Seiten der Rection nicht so leicht zu erlangen, und auch bei dem beßten Willen, den sie endlich bezeigte, hing die Sache noch vom Loose ab.

Wir hielten uns bis zur Entscheidung einige Wochen in Gnadenfrei auf, und hier wurde der Grund zu einer Herrschaft der Phantasie in Sachen der Religion gelegt, die mich bei etwas weniger Kaltblütigkeit wahrscheinlich zu einem entschiedenen Schwärmer gemacht haben würde, der ich aber in der That mancherlei sehr schätzbare Erfahrungen verdanke: der ich es verdanke, daß ich meine Denkungsart, die sich bei den meisten Menschen unvermerkt aus Theorie und Beobachtung bildet, weit lebendiger als das Resultat und den Abdruck meiner eignen Geschichte ansehen kann. Ich hatte schon mancherlei religiöse Kämpfe bestanden: die Lehre von den unendlichen Strafen und Belohnungen hatte schon meine kindische Phantasie auf eine äusserst beängstigende Art beschäftigt, und in meinem eilften Jahre kostete es mich mehrere schlaflose Nächte, daß ich bei der Berechnung des Verhältnisses zwischen den Leiden Christi und der Strafe, deren Stelle dieselben vertreten sollen, kein beruhigendes Facit bekommen konnte. Jetzt fing ein neuer Kampf an, der durch die Art, wie die Lehre von dem natürlichen Verderben und den übernatürlichen Gnadenwirkungen in der Brüdergemeine behandelt, und fast in jeden Vortrag verwebt wird, veranlasst wurde, und fast so lange gedauert hat, als ich ein Mitglied derselben gewesen bin. Meine eigene Erfahrung gab mir zu der ersten dieser beiden Hauptstützen des ascetisch-mystischen Systems Beläge genug, und ich kam bald dahin, daß mir jede gute Handlung als verdächtig, oder als ein bloßes Werk der Umstände erschien. So war ich also in dem qualvollen Zustand, den man unsern Reformirten so häufig als ihr Werk vorwirft: es war mir etwas genommen, meine Ueberzeugung von dem eignen moralischen Vermögen des Menschen, und noch nichts zum Ersatz gegeben; denn vergeblich rang ich nach den übernatürlichen Gefühlen, von deren Nothwendigkeit mich jeder Blick auf mich selbst mit Hinsicht auf die Lehre von dem künftigen Vergeltungszustand überzeugte, von deren Wirklichkeit *ausser* mir

mich jeder Vortrag und jeder Gesang, ja jeder Anblick dieser bei einer solchen Stimmung so einnehmenden Menschen überredete, und die nur von mir zu fliehen schienen; denn wenn ich auch einen Schatten davon erhascht zu haben glaubte, so zeigte es sich doch bald als mein eignes Werk, als eine unfruchtbare Anstrengung meiner Phantasie. Vergeblich bestrebte sich meine vortreffliche Mutter, richtigere Begriffe von jenen beiden Lehrsätzen mit dem, was ich in der Gemeine hörte, zu vereinigen, und mein Herz zu beruhigen.

Daß ich bei diesem Zustande eine unerschütterliche Anhänglichkeit an die Brüdergemeine bekam, und es für ein großes Unglück angesehen hätte, kein Mitglied derselben zu werden, ist sehr natürlich; ich fasste sogar den Entschluß, wenn mir der Eintritt in das Pädagogium versagt werden sollte, lieber in der Gemeine irgend eine ehrbare Handthierung zu erlernen, als ausser derselben den Weg zu dem gelehrten Ruhm zu betreten, für den mich mein Lehrer in Pleß so zu enthusiasmiren gewußt hatte; und dieser Entschluß setzte mich, als ich ihn recht lebhaft in seiner ganzen Größe dachte, zum erstenmal in Versuchung, etwas in mir für eine übernatürliche Wirkung zu halten.

In dieser Verfassung trat ich im Jahre 1783 in das Pädagogium zu Niesky, und ich werde nie ohne ein lebhaftes Vergnügen an die Zeit, welche ich dort und hernach auf dem Seminario zu Barby zugebracht habe, zurückdenken können. Die Methode des Unterrichts war zwar nicht die beste, die ich kenne, aber doch die beste, welche bis dahin auf mich war angewendet worden, und besonders werde ich unter der Menge der hiesigen Lehrer einen — er war ein Bruder des Herrn Ober-Consistorialrath Hilmer — immer mit Dankbarkeit verehren. Bei einem immer leidenden Körper besaß er wahrhaft philosophischen Geist, ein vorzüglich pädagogisches Talent, und einen nicht zu ermüdenden Fleiß, zum Beßten seiner Schüler. Er wusste den Vortrag der Geschichte auf eine meisterhafte Weise zur Bildung und Anfüllung des Verstandes zu bringen, wodurch mir ein ganz neues unbekanntes Feld eröffnet wurde, und behandelte das Studium der lateinischen Sprache auf eine so faßliche und zugleich so philosophische Art, daß ich nicht nur eine ganz neue Liebe dazu bekam, sondern auch in den Stand gesetzt wurde, mir in den übrigen Sprachen desto eher selbst zu helfen. Ausser ihm verdanke ich die Fortschritte, welche ich dort gemacht, vornämlich einem meiner Mitschüler, der in gleichem Grade der Vertraute meines Herzens, und der Gehülfe meines Verstandes war: aus einer Quelle flossen unsere Freuden und Leiden; wir dachten, wir empfan-

den, wir studirten zusammen, und ich weiß, daß wir noch jetzt unter den Namen von Orestes und Pylades dort zusammen genannt werden. Unsere literarischen Unternehmungen waren kolossalisch und abentheuerlich; aber ob sie gleich nicht nach Verhältniß ihrer Mühsamkeit und unseres Zeitaufwandes nützen konnten, so waren sie doch nicht fruchtlos. Mit etwas wenigem von Sprachkenntniß, und übrigens nur mit Hederich's Lexicon und der Märkischen Grammatik ausgerüstet, warfen wir uns auf die griechischen Dichter, und verschlangen mit einer verhältnißmäßig sehr großen Rapidität den Homer, Hesiod, Theocrit, Sophocles, Euripides und Pindar. Daß wir Vieles nicht verstanden, machte uns nicht irre; wir wußten wohl, daß es mancherlei Hülfskenntnisse geben müßte, die uns fehlten, aber wir hatten genug an dem, was wir verstanden, und hofften auch uns selbst immer mehr Licht zu verschaffen. Eine Lection über die griechischen Alterthümer hatten wir nie gehört; aber wir machten selbst nach und nach allerlei Entdeckungen, und schrieben mit großem Triumph Abhandlungen, strotzend von Citaten, die nichts enthielten als was die ganze Welt wußte.

Noch lächerlicher war eine mit Danz's Grammatik und Stock's Lexicon ohne alle hier so unumgänglich nöthigen Vorkenntnisse vorgenommene Lectüre des Alten Testaments, wo wir doch nicht eher als in den Finsternissen des Ezechiel stecken blieben. Aber auch hier erhielten wir, freilich mit einem übermäßigen Aufwand, aber auch mit desto mehr Genuß, allerlei Notizen, die wir sonst in unserer Lage nicht würden erlangt haben.

Das Seminarium zu Barby, auf welches ich mit meinem Freunde zugleich anno 1785 versetzt wurde, ist eigentlich die Universität der Brüdergemeine. Wir Beide wurden ungewöhnlich jung dorthin befördert; aber die Freude über diese Auszeichnung wurde durch viel Angst und Trübsal verbittert. Wir gingen dorthin, um nach einigen Jahren als Lehrer angestellt zu werden. Sollten wir nur Lehrer der Wissenschaft werden, so schien es uns ein unerträglicher Zirkel, etwas zu lernen, um es andere zu lehren, die es wieder nur um des Lehrens willen lernten; denn wir sahen in der Brüdergemeine keine rechte, sich auf das Leben vor bereitende, der Mühe lohnende Anwendung der Wissenschaften. Sollten wir Lehrer und Vorsteher der Gemeine werden, so waren wir überzeugt, daß uns alles dazu fehle, und wahrscheinlich noch lange fehlen würde. So glücklich wir bei unserer gemeinschaftlichen Thätigkeit und dem Gefühle unserer Freundschaft waren, so unglücklich machte uns jeder Augenblick eines strengen Nachdenkens.

Wir jagten immer noch vergeblich nach den übernatürlichen Gefühlen, und dem, was in der Sprache jener Gesellschaft der Umgang mit Jesu hieß: die gewaltsamen Anstrengungen unserer Phantasie waren unfruchtbar, und die freiwilligen Hülfsleistungen derselben zeigten sich immer als Betrug. Bisher hatten wir uns in griechischen Versen getröstet, und das war ein herrliches solamen; nun aber wurde uns die Sache immer näher gelegt. Aber bald wendete sich das Blatt. Wir ruhten auf den Trophäen unseres allgemein verbreiteten philosophischen Ruhms, und fingen an zu philosophiren: die Vermehrung der äußern Freiheit schien auch unsere innern Fesseln zu lösen. Die elende Logik, die wir hörten, die eingeschränkte Lectüre, die wir genossen, und das Beispiel einiger älteren Kameraden, welche den Freigeist spielten, war es gewiß nicht, was unseren Untersuchungsgeist weckte: der Knoten des psychologischen Dramas war so fest geschürzt als möglich; er musste anfangen sich zu lösen, und er konnte sich nicht anders lösen, als wie es unseren innern Verhältnissen gemäß war. Die Untersuchungen der neuern Theologen über das System, und der Philosophen über die menschliche Seele kamen uns nicht zu statten; denn wir hörten wohl beiläufig, daß so etwas in der Welt geschehe, aber den Inhalt davon konnten wir nur aus dem, was wir selbst entdeckten, errathen. Wir frevelten wohl, indem wir uns durch heimliche Gänge oder durch verbotene Correspondenz Bücher verschafften; aber es waren nur Wieland's Gedichte und Göthe's Werther, wornach wir lüstern waren. Nur unser Empfinden wollten wir von aussen nähren; was das Denken betraf, so waren wir zu sehr in Gährung, und in Selbstbeobachtung über diese Gährung vertieft, als daß wir für etwas anderes hätten empfänglich sein können.

Je größer die Versuchung für mich ist, diese erste Beute zu schildern, desto weniger darf ich in Blättern, welche nicht für mich bestimmt sind, es wagen, von allen den Erinnerungen, die sich mir aufdringen, einige zu zeichnen. Meine Begriffe gingen bald so weit von dem System der Brüdergemeine ab, daß ich nicht länger glaubte, mit gutem Gewissen ein Mitglied derselben bleiben zu können, und die Aeusserungen meiner Ideen wurden auch so merklich, daß die Obern aufmerksam auf das Kleeblatt wurden; — denn es hatte sich noch ein junger Engländer von vielen Talenten zu uns gesellt. Vergeblich versuchte man nun meine Bekehrung durch alle mögliche Mittel; ich konnte den Pfad nicht mehr verlassen, den ich einmal betreten hatte, aber ich fühlte lange Zeit die Kraftlosigkeit, die mir die Anstrengung verursacht hatte,

mich durch alle die Verhaue und Hindernisse durchzuarbeiten, die mir bei dieser Entdeckung hineingelegt wurden. Mein Vater willigte in mein Verlangen, Barby zu verlassen und die Universität Halle zu beziehen.

Ich that es im Frühjahre 1787, aber unter wenig günstigen Umständen. Unbekannt mit der freien Welt, die ich seit meinem 14ten Jahre nicht mehr gesehen hatte, noch dazu mit dem Bewußtsein, daß es mir an Geschmeidigkeit und feinen Sitten gänzlich fehle, mit nachtheiligen Vorstellungen von der Rohheit meiner künftigen Sodalen erfüllt, und verzweifelnd an der Möglichkeit, mir Freunde unter ihnen zu erwerben, fand ich in mir selbst keine Hülfsmittel gegen die Unannehmlichkeiten, die ich voraus sah; denn ich war schüchtern und ermüdet von der langen Dauer eines beklemmenden Verhältnisses. Die einzige Stütze, auf die ich mich verließ, war ein väterlicher Freund, dessen Rath und Wohlwollen mir gewiß war, der Professor Stubenrauch, Bruder meiner damals schon seit mehreren Jahren verstorbenen Mutter. Seine Verdienste um mich sind zu groß und zu mannichfaltig, um einzeln erwähnt zu werden, und nichts schmerzt mich mehr, als daß das Bewußtsein, seine Freundschaft bei weitem nicht hinlänglich benutzt zu haben, mich hindert statt alles Rühmens zu sagen: Sehet, was ich geworden bin, ich habe es ihm zu verdanken.

Die Fortschritte, welche mein innerer Mensch seit diesem Zeitpunkt gemacht hat, liegen mir noch zu nahe, um recht übersehen zu werden, und ich bleibe deswegen nur bei den äußern Begebenheiten stehen. In meinen Studien war noch keine rechte Einheit; ich studirte auch nicht mit Rücksicht auf die Zukunft, sondern nur auf das gegenwärtige Bedürfniß: deswegen versuchte ich von Allem, und fixirte mich erst spät. Noch mehr schadete mir der Eigendünkel, der den Autodidacten, — was ich in so mancher Rücksicht war —, eigen ist. Sie wollen immer bei der Manier bleiben, durch die sie mit großem Aufwand wenig erworben haben; sie verachten das Lernen, und meinen, es käme gar nicht darauf an, was man wisse, sondern nur wie man es wisse. Ich wollte in Halle nicht auslegen lernen, und nicht philosophiren lernen; deswegen nahm ich keinen exegetischen Cursus, und besuchte zwar einen philosophischen, aber nur um Data zu haben, woran ich meine eignen Reflexionen anreihen könnte. Nur eins sah ich doch, das man nothwendig lernen mußte, nämlich Geschichte, und zwar, was sich eigentlich als mein höchstes Bedürfniß zeigte, Geschichte der menschlichen Meinungen. Diese studirte ich also in ihren beiden Zweigen, und fing

an, bei besonders interessanten Stellen mich nach den Quellen derselben umzusehen. Die kurze Dauer meines academischen Aufenthaltes, welcher nur zwei Jahre währte, ließ auch ein anderes als fragmentarisches Studium, welches von Allem etwas aufzufassen strebt, nicht zu, ob ich gleich gern gestehe, daß ich ihn, bei weniger Eigensinn und mehr äußerer Bildung, in vieler Rücksicht weit besser hätte benutzen können.

Nach der Beendigung desselben hielt ich mich ein Jahr bei meinem oben erwähnten Oheim Stubenrauch auf, welcher unterdessen seine Professur mit der Predigerstelle zu Drossen, in der Neumark, vertauscht hatte: — ein einsames Jahr, welches ich in dem schätzbaren Genuß seines Umgangs mit dem Bestreben zubrachte, den fragmentarischen Kenntnissen, die ich in den theologischen Wissenschaften erworben hatte, hier und da eine Ergänzung und überhaupt mehr innern Zusammenhang zu geben.

Nun fing ich auch zum ersten Mal an, auf die Zukunft bedacht zu sein, und stellte mich nicht ohne Besorgniß zu dem Examen pro licentia, welches ich im Sommer 1790 bestand, und erhielt bald darauf durch den Herrn Hofprediger Sack, welcher sich aus Freundschaft gegen meinen Oheim immer sehr gütig für mich interessirt hat, den Vorschlag zu einer Hofmeisterstelle bei dem Grafen Dohna auf Schlobitten in Preußen; wohin ich auch im Herbst abging. In diesem Hause habe ich drittehalb im Ganzen genommen recht glückliche Jahre verlebt. Ein gut gearteter, und ein in mancher Rücksicht psychologisch merkwürdiger Zögling, machten zwar nicht schnelle, aber doch recht erträgliche Fortschritte, ohne mir Kummer oder Unannehmlichkeiten zu bereiten, und eine Schwester, welche an dem Unterrichte, den ich ihnen gab, Theil nahm, gab mir das angenehm belohnende Schauspiel eines für alle Arten von Kenntnissen höchst empfänglichen weiblichen Geistes. Die ganze zahlreiche Familie beschäftigte mich zwar auf mancherlei Art, so daß mir zum eignen Studiren weniger Zeit übrig blieb, als ich wohl gewünscht hätte; aber sie stellte soviel achtungswerthe und liebenswürdige Charaktere auf, daß es mir wahre Freude machte, wenn ich hier und da zu ihrem häuslichen Glücke etwas beitragen konnte, und daß ich das Vergnügen, Zeuge und Theilnehmer eines hohen Grades von Familien-Glück zu sein, um desto lebhafter genoß, je seltener dies in Häusern dieses Standes zu finden sein soll. Und doch war mein Verhältniß von Anfang an so, daß es keine lange Dauer zu versprechen schien. Wenn nicht beide Theile, Eltern und Erzieher, entweder genau übereinstim-

men, oder sich gleich anfangs gegen einander erklären, und sich beiderseits ihre Grenzen stecken, so hat der letztere immer einen sehr wandelbaren Stand. Dies war mein Fall, und ich hatte nicht Erfahrung genug, um voraus auf die Folgen Rücksicht zu nehmen und ihnen vorzubeugen. Es zeigte sich also bald eine große Verschiedenheit in unseren Ideen von Pädagogik und Methode, verbunden mit einem gewissen Bestreben, Erläuterungen zu vermeiden und Dissonanzen lieber durch allerlei kleine Mittel zu Hülfe zu kommen. Die kleinen Mittel sind aber immer nur Palliative und verzögern nur den Ausbruch des Uebels. Die Beharrlichkeit auf meinen Ideen, und der Grundsatz, nie aus bloßer Nachgiebigkeit etwas von Wichtigkeit gegen meine Ueberzeugung zu thun, ohne wenigstens alle Hülfsmittel versucht zu haben, suchte ich ihn auf so gute Art, als es nur immer möglich war, zu behaupten, aber er mußte doch als Halsstarrigkeit erscheinen, und irgendeinmal mit einem heftigen und launigen Temperament, dem er aber entgegengesetzt war, in eine kritische Collision kommen; und so wurde, zwar nicht unerwartet, aber doch schnell eine Verbindung getrennt, welche reich an Annehmlichkeit gewesen war, und mir manche Belehrung durch Erfahrung verschafft hat. — Bald nach meiner Ankunft aus Preußen, im Herbst des vergangnen Jahres 1793 öffnete sich mir eine andere Laufbahn: ich wurde Mitglied des Königlichen Seminarii für gelehrte Schulen, welches hier in Berlin unter der Direction des Herrn Ober-Consistorial- und Ober-Schulraths Dr. Gedicke besteht, und zugleich wurde mir bei der Erledigung der Lehrerstelle auf dem Kornmesserschen Waisenhause die interimistische Besorgung eines Theils der dortigen Lehrstunden übertragen, welche mit dem Vortheile der freien Station in dem Hause verbunden war. In dem ersten Verhältniß war ich ein völliger Neuling. Ich hatte seit meinem 10. Jahre keine große Schulanstalt gekannt, als nur eine solche, welche von einem ganz eigenthümlichen Geiste regiert wurde, und mußte also erst mancherlei zum Theil unangenehme Erfahrungen machen, ehe ich wußte mein Terrain richtig zu beurtheilen, und meine Maßregeln darnach zu machen. In dem letztern Verhältniß wurde ich eher einheimisch, und habe die Geschäfte, die mir darin oblagen, mit Annehmlichkeit und Freude verwaltet, und ich wünschte, daß auch der Nutzen, den ich unter den Zöglingen des Hauses, wo ich dieses schreibe, gestiftet, sichtbar und beträchtlich sein möge.

In diesen beiden Verhältnissen hatte ich nun eben erst ein halbes Jahr gestanden, da ich im Begriff bin sie gegen das Amt eines christlichen Lehrers, zu dem ich schon eingeweiht worden, zu vertauschen.

Der Prediger Schumann zu Landsberg an der Warthe, ein Verwandter von mir, der mich während meines Aufenthaltes in Drossen kennen gelernt, und den ich seitdem öfters auf einige Zeit besucht, auch für ihn gepredigt hatte, sah sich seiner Gesundheitsumstände wegen genöthigt, um die Loszählung von seinen Geschäften und um einen Gehülfen, der sie an seiner Stelle verrichten könnte, zu bitten, und er wünschte, aus Freundschaft für mich, diese Hülfe am liebsten von mir geleistet zu erhalten. Mir schien diese Veränderung in vieler Rücksicht wünschenswerth, und ich wurde in dieser Meinung durch den Rath meiner Vorgesetzten, und aller derer bestärkt, welche mit eben der freundschaftlichen Güte, die ich nicht genug zu erkennen weiß, an meinen Angelegenheiten Theil nehmen. Auch fand mein Gesuch bei einer Hochpreißlichen Kirchen-Direction keine Schwierigkeiten, sondern ich erhielt bald von derselben den Auftrag, die Vertretung meines Oheims in Landsberg zu übernehmen. Möchte mein Betragen in diesem nun zu übernehmenden Amt das Zutrauen zu mir, welches meine Vorgesetzten durch die Berufung in dasselbe bewiesen, ebenso rechtfertigen, als meine Entschließungen dahin gehen, es beständig nach allen Kräften zu ehren! Möge Gott, welcher bisher mein Schicksal so sichtbar dazu geleitet, mir Gelegenheit zu allerlei nützlicher Ausbildung meines Geistes und Uebung von mancherlei vorbereitenden Pflichten und Geschäften zu geben, auch zu dieser neuen und wichtigen Wendung desselben seinen Segen geben, damit ich durch eine treue, verständige Führung des so vorzüglich wichtigen Amtes, welches mir anvertraut ist, beweise, daß ich die Güte, die er an mir bewiesen, nicht ungenutzt gelassen habe.

Berlin, den 10. April 1794.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

Aus Schleiermachers Leben.

Die letzten Tage und Stunden Schleiermacher's.

Niedergeschrieben von seiner Gattin in den nächsten Tagen nach seinem Hinscheiden.

Schon seit 12 Tagen litt der geliebte Vater an großer Heiserkeit und Husten, sah freilich heiter und klar, aber sehr blaß aus. So sehr wir uns oft beunruhigten und ihn baten mehr Rücksicht auf seine Gesundheit zu nehmen, so wies er doch Alles mit der Versicherung zurück,

daß er sich vollkommen wohl fühle, daß dies nur äussere Leiden seien, die auf sein inneres Befinden gar keinen Einfluß hätten.

Am Donnerstag, den 6. Februar, war der letzte Abend der still und heiter im Familienkreise verlebt wurde. In der Nacht zum Freitag begann die Krankheit durch einen fürchterlichen Anfall von Schmerzen im ganzen Körper (einen vorübergehenden der Art, so daß er vor Schmerz hatte aus dem Bette springen müssen, — der Schmerz war aber hauptsächlich in den Beinen gewesen —, hatte er schon in der vorhergehenden Nacht gehabt, aber nichts davon erwähnt), so daß der liebe Vater aussprach, er könne nicht sagen, wo er Schmerz habe, sondern nur, daß keine Faser an ihm sei die nicht von Schmerz zerrissen würde.

Sein Aussehen war wie eines Sterbenden, und er sprach sehr bestimmt seine Todesahnung aus. Ich hatte sogleich nach dem Arzt geschickt, der den Zufall höchst gefährlich fand, durch dessen Hülfe jedoch dieser Zustand in wenig Stunden beseitigt war, und er ruhig und schmerzlos in seinem Bette lag.

Der Sonnabend, 8. Febr., verfloß still. Der Puls marquirte kaum ein leises Fieber; nur ein starker Druck in der rechten Seite war zurückgeblieben. Um einer Entzündung vorzubeugen, wurden ein Aderlaß und Blutigel angewendet. Der liebe Vater wünschte noch einen Arzt; wie er sagte, zu meiner Beruhigung.

Die Nacht zum Sonntag war ruhig. Am Sonntag Morgen war eine Consultation von 4 Aerzten. Die Entzündung hatte sich diesen Morgen mit Rapidität in wenigen Stunden zum höchsten Grad entwickelt. Zwei Aderlässe wurden an Einem Tage angewendet; von den Aerzten wohl noch Hoffnung gegeben, doch auf eine Weise, daß die Umstehenden wohl nicht in Zweifel bleiben konnten, wie die Sache stand.

Ich kam nicht von seinem Bette, die im anstoßenden Zimmer nur auf meinen Wink wartenden Kinder und Freunde besorgten Alles, zur persönlichen Pflege war ich hinreichend, die höchste Stille war mir geboten. Ich habe sie so gewissenhaft gehalten, daß ich ihn zu keinem einzigen theuren Wort veranlasst habe.

Sein eigentliches körperliches Leiden war gehemmtes Athmen, und beim Husten, der jedoch nicht häufig war, vermehrter Druck; er versicherte oft, er leide nicht so viel als es wohl scheine. Seine Stimmung war während der ganzen Krankheit klare, milde Ruhe, pünctlicher Gehorsam gegen jede Anordnung, nie ein Laut der Klage oder Unzufriedenheit, immer gleich freundlich, geduldig, wenngleich ernst nach Innen gezogen.

Am Montag früh fand der Arzt den Puls und die Züge eines Sterbenden; als er nach einigen Stunden wiederkehrte, hatte sich das Leben wieder etwas gehoben. Das Fieber wurde immer stärker, der Druck in der Brust war nicht gewichen; — Aderlässe wurden von den Aerzten als nicht mehr zulässig befunden nach Beschaffenheit des Blutes. So blieb der Zustand ohne mir äusserlich wahrnehmbare Veränderungen.

Hier folgen aus meiner Erinnerung die wenigen theuren Worte, die ich habe festhalten können:

Einmal rief er mich an sein Bette und sagte: „Mutter, ich bin doch eigentlich in einem Zustande, der zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit schwankt" (er hatte nämlich Opium bekommen, das ihn viel schlummern machte); „aber in meinem Innern erlebe ich die schönsten Augenblicke; ich muß immer in den tiefsten Speculationen sein, die aber mit den innigsten religiösen Empfindungen ganz eins sind". — Einmal hob er die Hand auf und sagte sehr feierlich: „Hier zünde eine Opferflamme an". Ein ander Mal: „Den Kindern hinterlasse ich den johanneischen Spruch: Liebet Euch unter einander". Ein ander Mal: „Die guten Kinder, welch' ein Segen Gottes sind sie uns"!

Für den abwesenden Sohn trug er mir die innigsten Grüße auf, sprach mit der größten Zuversicht, wie er hoffe, daß er die Stütze seiner Mutter und Schwestern sein werde. Auch von der abwesenden Tochter sprach er mit der größten Zärtlichkeit.

„Ich trage Dir auf, alle meine Freunde zu grüßen und ihnen zu sagen, wie herzlich lieb ich sie gehabt habe."

„Wie freue ich mich auf die schönen Festtage, unsere silberne Hochzeit, Hildegards Hochzeit! ich durchlebe sie jetzt schon ganz. Ich denke, Du wirst Hildchens Hochzeit nun so einrichten", worauf eine Anordnung folgte. Seinen künftigen Schwiegersohn und den alten Grafen Schwerin ließ er namentlich sehr herzlich grüßen.

„Mein armes Kind, Du wirst sehr traurige Geschäfte haben. Die Freunde werden Dich unterstützen."

„Ich wäre so gern noch bei Dir und den Kindern geblieben." Als ich meine Hoffnung aussprach: „Täusche Dich nicht"; und mit der größten Innigkeit: „Liebes Herz, es ist noch viel Schweres zu überstehen."

Er fragte mehrere Male nach Jonas, um ihm noch Aufträge zu geben. Ebenso ließ er sich Mühlenfels rufen, von dem er sagte: „An dem treuen Freunde wirst Du eine große Stütze haben."

Auch verlangte er die Kinder zu sehen. Doch als ich ihn bat, ja

alles Bewegende zu vermeiden, stand er auch gleich davon ab, und war damit zufrieden, daß Jedes nur einmal in's Zimmer kommen sollte etwas zu bringen. Er fragte einige Male, wer im Nebenzimmer sei; und als ich ihm die lieben Freunde nannte und sagte: „sie sind mit den Kindern im stillen Gebet vereinigt", schien er sich daran zu freuen. Er fragte nach der Fischer, ob die nicht dasei. Als ich ihm sagte, sie sei gekommen, und fragte, ob sie hereinkommen solle, sagte er: „Sehr gern." Nachdem sie eine Viertelstunde dagewesen und fortgehen wollte, sah sich der liebe Vater nach ihr um, weshalb ich fragte: „Soll Fischerchen hier bleiben?" worauf er antwortete: „Sehr gern." Auch des Abends erkundigte er sich bei einem hereintretenden Kinde, ob sie nicht dageblieben sei. Dies bestimmte mich den andern Tag zu fragen, ob er lieber allein sein, oder die liebe Freundin um sich haben wolle; worauf er freundlich bejahend nickte. Auch ließ er gern zu, daß sie in kleinen Handreichungen mir behülflich war. So kam es, daß in der Sterbestunde (die mich freilich unerwartet traf) diese Freundin und mein Schwiegersohn, der die letzte Nacht mit mir am Bette gewacht hatte, mir zur Seite standen, da ich sonst ausschliessend allein um ihn gewesen, nur die Aerzte ihn gesehen, und ich die beiden Freunde nur auf sein Verlangen zu ihm gelassen hatte; denn die höchste Ruhe, völliges Schweigen, Vermeiden jeder Gemüthsbewegung war mir zur strengsten Pflicht gemacht.

Am letzten Morgen stieg sein Leiden sichtbar; er klagte über heftigen innern Brand, und der erste und letzte Klagelaut drang aus seiner Brust: „Ach, Herr, ich leide viel!" und auf eine uns tief rührende Weise: „Lieben Kinder, ihr solltet jetzt fortgehen und mich ganz allein lassen: ich möchte euch gern den Jammeranblick ersparen." Die vollen Todeszüge stellten sich ein, das Auge war gebrochen, sein Todeskampf gekämpft. Da legte er die beiden Vorderfinger an das linke Auge, wie er oft that, wenn er tief nachdachte, und fing an zu sprechen:

„Ich habe nie am todten Buchstaben gehangen. Wir haben den Versöhnungstod Jesu Christi, seinen Leib und sein Blut; ich aber habe immer geglaubt und glaube es auch jetzt noch, daß der Herr Jesus das Abendmal in Wasser und Wein gegeben hat." Während dessen hatte er sich aufgerichtet, seine Züge fingen an sich zu beleben, seine Stimme ward rein und stark. Er fragte mit priesterlicher Feierlichkeit: „Seid Ihr auch eins mit mir in diesem Glauben, daß der Herr Jesus auch das Wasser in dem Wein gesegnet hat?" worauf wir ein lautes Ja antworteten. „So lasset uns das Abendmal nehmen! — Euch den

Wein, und mir das Wasser —", sagte er sehr feierlich. „Aber vom Küster kann keine Rede sein, schnell, schnell! es stoße sich Keiner an die Form". — Nachdem das Nöthige von Lommatzsch herbeigeholt, während dessen wir in feierlicher Stille mit ihm gewartet hatten, fing er an mit immer verklärteren Zügen und Augen, in die ein wunderbarer unbeschreiblicher Glanz, ja eine höhere Liebesglut, mit der er uns anblickte, zurückgekehrt war, einige betende einleitende Worte zu der heiligen Handlung zu sprechen. Darauf gab er zuerst mir, dann der Fischer, dann Lommatzsch, indem er Jedem, auch zuletzt sich selbst die Einsetzungsworte laut gesprochen: „Nehmet und esset" u. s. w., ja so laut, daß alle Kinder und Mühlenfels, die horchend an der Thür des Nebenzimmers knieten, es deutlich hörten, — das Brod. Ebenso uns dreien, mit den vollständig ausgesprochenen Einsetzungsworten, den Wein, und zuletzt sich selbst, nachdem er auch wieder sich selbst die Einsetzung gesprochen, — das Wasser. Dann mit einem auf Lommatzsch gerichteten Blick: „Auf diesen Worten der Schrift beharre ich, wie ich sie immer gelehrt habe. Sie sind das Fundament meines Glaubens." Nachdem er den Segen gesprochen, wendete sich sein Auge noch einmal mit voller Liebe zuerst zu mir, dann sah er Jeden einzeln an mit den Worten: „In dieser Liebe und Gemeinschaft sind und bleiben wir Eines." Er legte sich auf das Kissen zurück. — Noch ruhte die Verklärung auf den Zügen. Nach einigen Minuten sagte er: „Nun kann ich auch nicht mehr hier aushalten," und wieder: „Gebt mir eine andere Lage." Wir legten ihn auf die Seite, er athmete einige Male auf,— das Leben stand still. Unterdessen waren alle Kinder hereingekommen und umgaben knieend das Bette. Sein Auge schloß sich allmälig.

Ich hatte einige Male während dieser großen Augenblicke gedacht: hätte ich nur die Kinder hier! Doch war das Erhabene dieser Scene so groß, daß ich in feierlicher Stille, wort- und bewegungslos an meinen Platz gebannt, selbst wie entrückt, jeder willkürlichen Handlung unfähig war. —

Wie schwach reicht jetzt selbst die Erinnerung an die Wirklichkeit dieser ungeheuren Augenblicke!

Noch muß ich nachholen, daß er mich bat, den letzten Abend und am Morgen 2 Stunden vor seinem Tode, ihm ein Albertinisches Lied vorzulesen.

Fragment aus einem Briefe der Schwester der Frau Schleiermacher, der Frau v. Kathen auf Götemitz auf der Insel Rügen, an einen ihrer Söhne.

Wie wird Dich der große Verlust erschüttert haben, den wir Alle erlitten, mein guter Friedrich? und was soll ich von mir Dir sagen? Meine Seele ist tief betrübt, aber doch voll von unaussprechlichem Danke gegen Gott, der uns an dem Verstorbnen ein so herrliches Vorbild gegeben, durch sein Leben und Sterben, und sein segensreiches Wirken so nahe uns, in unser Familienleben gestellt.

Wie merkwürdig und unvergeßlich bleibt mir jenes Wort, das er in den letzten Tagen gesprochen, als er nach einem kurzen Schlummer, durch Opium bewirkt, wieder erwachte. „Ein wunderbarer Zustand (hat er gesagt) ist doch der des klaren und unklaren Bewusstseins. Ich kann meine Gedanken nicht ordnen, aber in mir ist Alles Licht: ich finde mich in den tiefsten Speculationen, und sie sind eins mit meiner religiösen Empfindung.“ Wie spricht sich in diesen Worten die Tiefe des Berufes aus, in welchem er gelebt! Beides zu vereinen war das Streben seines ganzen Lebens, und es scheint ihm in der Todesstunde ein klares Bewusstsein seines Gelingens gekommen zu sein. Wie rührend ist darauf die Abendmalsfeier mit den Seinen! Er hat die Nähe des Todes gefühlt, — gebeten man möge eilen, Brod und Wein zu holen; er hat sich aufgerichtet im Bette, — laut und vernehmlich mit fester Stimme gebetet, wie sonst am Altare. — Es ist als habe er durch den Geist der Liebe, durch die Kraft seines Gehorsams gegen Gott, die Hand des Todesengels gehalten, daß sie ihn nicht berühren durfte, als nach geendigtem Gebet. Denn wie er das Amen gesprochen, ist der letzte Funke des Lebens erloschen, ohne weitern Todeskampf.

Ich wiederhole u. s. w. Alles, was Du schon weißt; aber meine Seele ist so sehr erfüllt davon: ich kann nichts Anderes denken, und die Größe seines Lebens und Sterbens scheint mir ein so vollendetes Ganze, wie kaum die Vorzeit es uns je gegeben, wenn von menschlicher Größe die Rede ist. — . —

VI.

Die freie Gemeinde zu Birmingham.

Von

Dr. th. J. C. Ed. Schwarz,

Geheimem Kirchenrath, ordentl. Professor und Superintendent in Jena.

Ein Ausflug, welchen ich zu Ende des Sommers 1849 nach England machte, um das religiöse und kirchliche Leben daselbst einigermaßen aus eigener Anschauung kennen zu lernen, führte mich am 12ten September auch nach Birmingham. Ich wählte für den Aufenthalt in der großen Fabrikstadt diese Zeit, weil die britische Gesellschaft zur Beförderung der Wissenschaften (British Association for the advancement of science) vom 12ten bis 18ten Sept. dort ihre neunzehnte Zusammenkunft hielt, und fand in dem Hause eines wohlhabenden und gebildeten Fabrikherrn, Mr. Abel Peyton, die gastfreundlichste Aufnahme. Bald aber überzeugte ich mich, es würde in den sechs verschiedenen Sectionen der Gesellschaft Wenig für mich zu holen sein. Daß keine sich mit Theologie beschäftigte, verstand sich von selbst. Allein auch Philosophie, Geschichte und Philologie, welche mich zunächst interessirt hätten, wurden nicht in ihnen verhandelt. Sie waren blos bestimmt für Mathematik und Physik, Chemie, Geologie, Naturgeschichte mit Inbegriff von Physiologie und Ethnologie, Statistik und mechanische Wissenschaften; Dinge, von denen ich leider Wenig oder Nichts verstehe. So beschränkte ich mich denn beinahe nur auf die Eröffnungs-Sitzung, in welcher ausser den beiden Präsidenten u. A. auch Lordbischof Wilberforce von Oxford, ein Sohn des gefeierten Sclavenbefreiers, eine kurze, mit vielem Beifall aufgenommene Ansprache an die Versammlung hielt; ein Beifall, der sich hier ungetheilter aussprach, als nach einer am nächsten Sonntage in einer Pfarrkirche der Stadt von ihm gehaltenen Predigt. Dagegen suchte ich den Hauptzweck meiner Reise um so eifriger zu verfolgen, als ich denselben in London und Oxford wegen der Ferien und aus andern Ursachen nicht in dem gewünschten Maaße hatte erreichen können. Wirklich fand sich für ihn in Birmingham Mehr, als ich erwartet hatte. Insbesondere wurde ich auf eine Erscheinung aufmerksam, die bis jetzt in England einzig dasteht in ihrer Art, indeß bereits vielfaches Aufsehen erregt hat; in sich, wie sie

sich auch weiter gestaltet, in der That nicht ohne Bedeutung, unter uns aber, so scheint es, noch so gut wie völlig unbekannt. Gleichwol dürfte sie allgemeinere Beachtung verdienen; nicht blos zur Vervollständigung unsrer in vieler Beziehung noch immer so mangelhaften Kenntniß von Englands religiösen und kirchlichen Zuständen, sondern auch, weil sie, vielleicht unter der Rückwirkung mancher neueren kirchlichen Vorgänge in Deutschland entstanden, unwillkürlich zu Vergleichungen mit diesen auffordert. Es ist die freie Gemeinde zu Birmingham. Denn so werden wir sie nennen dürfen, obgleich dieser Name noch nicht gerade fixirt und allgemeiner angenommen ist.

Indem ich nun versuche ein möglichst objectiv gehaltenes Bild von ihr zu entwerfen, sei es mir vergönnt etwas weiter auszuholen, weil sie, so isolirt sie auch bis jetzt noch ist, doch nur aus dem Zusammenhange mit den allgemeinern religiösen Stimmungen und Verhältnissen begriffen werden kann. Ich verweise dabei vorzüglich auf A Retrospect of the religious life of England on the Church, Puritanism and free Inquiry, by *John James Tayler*, B. A. London, Chapman, 1845, 8.; ein Buch, von welchem ich in der Allg. Literatur-Zeitung, 1849, Nro. 265 eine kurze Uebersicht gegeben habe. Sein auch mit deutscher Theologie vertrauter Verfasser ist Professor der Kirchengeschichte am unitarischen Collegium zu Manchester und Mitherausgeber der seit 1845 erscheinenden unitarischen Vierteljahrsschrift The Prospective Review, welche in mehrfacher Beziehung den Retrospect ergänzt und weiter führt. Ausserdem benütze ich einen Aufsatz in der Zeitschrift Truth Seeker Magazine, London, Chapman, Jahrg. 1849, Nr. 8, über den Stifter der freien Kirche. Der Aufsatz ist ganz im Interesse desselben geschrieben; daher nicht frei von Parteilichkeit. Dagegen war, als Tayler sein Werk schloß, von der Sache kaum schon die Rede; und wir werden um so mehr berechtigt sein auf dasselbe zurückzugehn, da es sich überhaupt durch scharfe Beobachtung und große Unbefangenheit auszeichnet. In England selbst wird dies von sehr verschiedenen Seiten anerkannt.

Betrachtet man die anglikanische Staatskirche, den Puritanismus in seinen mannichfachen Formen und diejenigen Zweige des Dissent, welche, zum Theil unter dem Einfluß bestimmter philosophischer Richtungen, einen von ihm abweichenden Entwicklungsgang genommen haben, als die Träger von besondern religiösen und theologischen Principien: so lässt sich allerdings mit Tayler sagen: Die erste, κατ' ἐξοχὴν Kirche genannt, repräsentirt in Lehre, Cultus, Verfassung und Sitte

vorzugsweise das Princip der Tradition; der Puritanismus, besonders im Independentismus, theilweis auch im Baptismus, das Schriftprincip in seiner ganzen Strenge; der übrige Dissent, vor Allem der Unitarismus, das rationale oder das Princip der freien Forschung. Hätten diese drei Principien sich gegenseitig gehörig bedingt und ergänzt, sie würden der religiösen und kirchlichen Entwickelung Englands einen weit gleichmäßigern und ruhigern Verlauf gegeben haben. Statt dessen sind sie innerhalb der angedeuteten Sphären mit großer Energie, aber auch mit der äusserslen Schärfe hervorgetreten und behaupten dieselbe noch heute. Sie schliessen sich daher mit einer Schroffheit gegen einander ab, an welcher alle Versuche zur Vereinigung scheitern. Wer nicht freiwillig auf jede religiöse Gemeinschaft verzichten will, muß seine Stellung in einem so oder anders genau abgegrenzten Kreise nehmen und dadurch zugleich folgerichtig seine Zustimmung zu bestimmten Lehren und Bräuchen erklären, welche dort allein für übereinstimmend gelten mit der göttlichen Wahrheit oder ächter Lebensweisheit; ein Zustand der Dinge, welcher von Vielen sehr drückend empfunden wird. [1])

Eine weitere Folge, in mancher Hinsicht zugleich die Ursache davon, ist die Vermischung der Religion und Theologie. Anstatt die Letztere zum Werkzeug und Vorbereitungsmittel für die Verkündigung und Pflege der Erstern zu machen, wird Theologie — und nicht blos in der Staatskirche — vielfach unmittelbar auf die Kanzel gebracht, und dieselbe fortwährend in den Tummelplatz einer unerquicklichen Polemik verwandelt. Dieser Mißgriff würde den sonst so sehr auf das Praktische gerichteten Sinn des Engländers noch mehr zurückstoßen, käme nicht die Gewöhnung hinzu, die bei ihm eine so große Rolle spielt. Indeß trägt derselbe, ausser manchen andern hier nicht weiter zu erörternden Ursachen, doch dazu bei, daß wenigstens in der Staatskirche die Theilnahme der niedern und arbeitenden Classen am Gottesdienst verhältnißmäßig gering ist, zumal in den größern Städten. Der Methodismus, welcher früher diesen Uebelstand mit so entschiedenem Erfolge zu bekämpfen wusste, scheint je länger je mehr die dazu nöthige Kraft zu verlieren. „Es muß ein Fehler in der religiösen Organisation der Gesellschaft sein,“ sagt Tayler, [2]) „wenn die Orte der öffentlichen Gottesverehrung angefüllt sind von gebildeten und feinen (genteel) Leuten, während die große Menge draussen umhergeht, sorglos und ungebessert,

[1]) *Tayler* a. a. O. S. 471 ff.
[2]) a. a. O. S. 481 f.

ohne Lehrer und Führer. Dies ist das wahre Gegentheil von dem Zustande der Dinge, welchen das Evangelium fordert. — Nur die Kirche ist gesichert und verheisst gute Frucht, welche tiefe und weite Wurzeln hat in der Anhänglichkeit und Ehrfurcht eines tugendhaften wohl unterwiesenen Volkes." Beide fehlen der Staatskirche in einem viel höheren Grade, als wir uns vorzustellen pflegen; und auch der Dissent ist weit davon entfernt sie sich überall gewinnen zu können.

Dazu kömmt unter den s. g. gebildeten Ständen eine ziemlich verbreitete Neigung, etwas Besonderes für sich zu haben, und zu einem Skepticismus, welcher in der letzten Zeit durch die puseyitischen Uebertreibungen und manche schreiende Extravaganzen der hochkirchlichen Partei wieder bedeutend befördert zu sein scheint. Oxford, der Herd des Puseyismus, hat u. A. kürzlich zwei merkwürdige Bücher aus den Mauern seiner alten Collegien hervorgehn sehn: Fokton's Christianity, und Froude's Nemesis of Faith. Beide Verfasser, früher Fellows an der Universität, nun aber natürlich ausgeschieden, verfolgen eine sehr destructive Richtung: Jener, indem er das Christenthum in der Weise von Strauß zu popularisiren sucht; Dieser, indem er dem kirchlichen Glauben so gut wie ganz den Abschied giebt. Auch Cambridge soll von ähnlichen Tendenzen keineswegs frei sein. Das Voluntary Principle ferner, welches ein großer Theil der schottischen Nationalkirche mit so unbeugsamer Consequenz verfochten hat, findet auch in England immer entschiedenere Vertreter: z. B. Edw. Miall in seinen Views, Lond. 1845. Endlich bedarf es nur neuer Erinnerung an den trefflichen Thomas Arnold, zum vollständigen Beweise, wie selbst sehr bedeutende Männer aus dem Establishment, nicht genug daß sie sich von der hochkirchlichen Partei unbedingt losgesagt haben, sich auch mit der Engherzigkeit der Evangelical Party keineswegs befreunden können. Und wie viele Secten-Glieder laboriren, nur in anderer Art, an gleicher Engherzigkeit![3])

---

[3]) Arnold schreibt irgendwo: „Meine Empfindung gegen Menschen, welche ich für aufrichtige Freunde der Wahrheit und der Glückseligkeit ihrer Mitmenschen halte, während sie die Ziele anders als vermittelst des Evangeliums suchen, ist vielmehr, daß sie nicht fern sind vom Reiche Gottes und Alle in dasselbe eingehen möchten, als daß sie Feinde seien, deren Absichten den unsrigen geradezu entgegenstehn. Daß sie aber nicht in dasselbe eingeführt werden, ist nach meiner Meinung zu einem großen Theil den Bekennern des Christenthums Schuld zu geben. Die hochkirchliche Partei nämlich scheint zu denken, daß die bestehende Verfassung — the Establishment —

Hiernach kann es nicht als reine Unwahrheit und Uebertreibung erscheinen, wenn der Aufsatz in dem Truth Seeker Magazine sagt: „Es ist betrübt, an die niedrige Stufe zu denken, auf welcher sich jetzt das religiöse Leben in England vorherrschend befindet. Gemeine Selbstsucht ist an die Stelle edler christlicher Selbstverleugnung getreten. Platter Nützlichkeitstrieb (groveling utilitarianism) sitzt auf dem leeren Thron einer hohen Ehrfurcht vor Güte, Schönheit und Wahrheit. Das Christenthum ist aus Grundsätzen in Formeln ausgeartet. Was durchweg Praxis sein sollte, ist zur bloßen Theorie geworden, nur dazu bestimmt, von der Kanzel abgeleiert zu werden; oder wenn es erwogen wird in stiller Kammer, so lassen wir's zu Hause, wenn wir ausgehn. Secten mit ihren verschiedenen Verzweigungen von Glaubensbekenntnissen und Lehrsätzen haben die göttlichen Lehren Christi in Waffen verwandelt mit welchen sie ihre kleinlichen und armseligen Kämpfe ausfechten. Die Bibel hat ihren festen Halt in dem Herzen des Volkes verloren durch die Art, wie seine Lehrer den Gebrauch von ihr herabgewürdigt haben. Sie wird von einem Ende bis zum andern durchwühlt, nicht um die Gewalt des Predigers zu steigern, vermöge deren er die Herzen in Freundschaft und Liebe zu einander ziehen soll, sondern, um irgend einen Text zu bekommen, der sich auf seine eigne beschränkte Theorie anwenden lässt und fähig ist eines Gegners Behauptung zu schwächen. Dieser Mißbrauch der Kanzel hat seine nachtheiligen Wirkungen auf allen Stufen der Gesellschaft geäussert. Von der höchsten bis zur niedrigsten ist sein Einfluß zerstörend gewesen. Conformität hat die Stelle der Ueberzeugung (conviction) eingenommen. Wir sind religiös der Convenienz und des Einflusses wegen. In dem Leben der höhern Classen ist eine deutliche Verachtung vorhanden gegen Jeden, der noch Geschmack findet an solchen ordinären Dingen. Kalte Convenienz und seelenlose Etiquette sind hier charakteristische Merkmale. Die mittlern Classen geben eine achtungsvolle Aufmerksamkeit auf äussere Formalitäten und Gebräuche zu erkennen. Darüber hinaus lässt sich jedoch von ihrer

---

in Kirche und Staat Alles in Allem ist, und daß die evangelischen Principien unsern bestehenden Einrichtungen angepasst werden müssen; statt daß sie ein Muster darbieten, nach welchem diese Einrichtungen zu reinigen sind. Und die Evangelischen scheinen bei ihrer Unwissenheit und Engherzigkeit zu wünschen, Welt und Kirche immer getrennt zu erhalten; statt daß sie danach streben sollten, die eine durch den wachsenden Einfluß der andern zu zerstören und das Reich der Welt zum Reiche Christi zu machen." — Den letztern Gedanken hat Arnold in seinem nachgelassenen Fragment von der Kirche, 2. A. Lond. 1845. weiter auszuführen gesucht.

Frömmigkeit Wenig sagen; während die arbeitenden Classen der großen Masse nach eine sorglose Gleichgültigkeit und einen hohen Grad von Unbekümmertheit an den Tag legen in Beziehung auf Alles, was über das sinnliche Dasein hinausgeht. —

„Ausnahmen giebt's unter Männern und Frauen;
Doch im Ganzen ist so das englische Leben zu schauen."[5])

Wie gesagt, — nicht reine Uebertreibung; obwohl Vieles dabei auf die Spitze gestellt und absichtlich zu sehr in's Schwarze gezeichnet ist, um einen Hintergrund zu gewinnen, auf welchem sich die von dem Verf. geschilderte Persönlichkeit mit ihrem Streben desto schärfer und glänzender abheben muß. Vieles aber ist, so weit ich beobachten konnte, bittere Wahrheit und wird u. A. bestätigt in dem vor kurzem erschienenen Werke: The Age and Christianity von Dr. Rob. *Vaughan*, Professor am Independenten-Collegium in Manchester, einem der ausgezeichnetsten independentistischen Theologen. Jedenfalls deuten dergleichen Schilderungen, wie sie auch die zu London erscheinende unitarische Wochenschrift The Inquirer fortwährend bringt, auf eine Disposition in England hin, ohne welche sich die hier in's Auge zu fassende Erscheinung nicht erklären würde. Auch der Boden, aus welchem dieselbe zunächst hervorwuchs, dürfte ihr günstig gewesen sein. Die Zeit, wo der Pöbel von Birmingham gegen den berühmten Priestley wüthete,[6]) ist

[5]) „There's some exceptions, man and woman,
But this is England's life in common."

[6]) Joseph Priestley, noch jetzt die bedeutendste Autorität für die Theologie der Unitarier von der älteren Richtung, und von Tayler a. a. O. S. 436 ff. sehr gut gewürdigt, hatte nach mancherlei wechselnden Schicksalen eine Predigerstelle bei einer unitarischen Gemeinde in Birmingham angenommen und kämpfte nach Kräften für die Emancipation des Dissent von dem Drucke der Staatskirche. Als einige Geistliche der Letztern sich seinen Bestrebungen mit höchstem Eifer entgegenstellten, gab er eine Reihe „vertraulicher Briefe an die Einwohner von Birmingham" heraus, welche durch ihre bittere Ironie die Gegenpartei reizten. Die Erbitterung steigerte sich durch die verschiedenen Ansichten über die franz. Revolution, welche die Dissenters zu ihren Ansprüchen auf volle bürgerliche Freiheit ermuthigte, und brach endlich aus, als die Freunde von jener am 14. July 1791 den Jahrestag von der Zerstörung der Bastille feierten. Priestley hatte die Theilnahme an der Feier abgelehnt. Allein bei dem dadurch veranlaßten Tumult ward hauptsächlich er das Ziel der Volkswuth. Sein Haus nebst Bibliothek, Manuscripten und einem kostbaren Laboratorium wurde ein Raub der Flammen. Er selbst rettete kaum sein Leben. Da mag zuerst der Gedanke an die Auswanderung nach Amerika in ihm aufgestiegen sein, welchen er später, 1794, ausführte.

längst vorüber. Fehlt auch hier wie in ganz England an Erziehung und Unterricht des Volkes noch unendlich viel, schon deßhalb weil sich dasselbe gegen jede Art von Schulzwang auf's hartnäckigste sträubt, und machte daher auch ein Vortrag, welchen Ritter Bunsen in der statistischen Section der Gesellschaft der Wissenschaften über die Organisation des preußischen Schulwesens hielt, einen tiefen Eindruck: so würden die Massen in jener Stadt sich jetzt doch weit leichter gegen illiberale, auf religiösem Gebiet etwa gegen papistische und puseyitische Bestrebungen aufregen lassen, als umgekehrt. Die Stadt ist sogar stolz darauf, den ersten kräftigen und nachhaltigen Impuls zu der letzten großen Parlaments-Reform gegeben zu haben, und will auf diesem Wege weiter. Sie wetteifert in den großartigsten Ausstellungen, in den jährlichen glänzenden Musikfesten mit allen größern Städten des Königreichs. Die arbeitende Classe, so zahlreich sie ist, befindet sich bei der verhältnißmäßig geringeren Uebervölkerung und dem höheren Lohn weit besser als z. B. in den Manufacturstädten Manchester und Leeds; die Wohlhabenderen und Reichen sind stets bereit, auf Unternehmungen und Institute, welche zum gemeinen Besten oder nur zum Ruhm der Stadt gereichen, sehr bedeutende Summen zu wenden. Fast alle Secten sind in Birmingham vertreten und heimisch und haben, manche mehr als eine, zum Theil sehr schöne Capellen in den verschiedenen Gegenden der Stadt. Die Staatskirche aber besitzt, ungeachtet sie sich hier wie überall unter ähnlichen Verhältnissen neuerlich möglichst zusammennimmt, nicht Mittel und Kräfte genug, um bei der jährlich wachsenden Bevölkerung den religiösen Bedürfnissen ihrer Anhänger auch nur nothdürftig zu genügen. Alles zusammen und die Persönlichkeit des Mannes hinzugenommen, der an ihrer Spitze steht, dürfte sich die Entstehung einer freien Gemeinde zur Genüge erklären.

Dieser Mann ist Georg Dawson, jetzt kaum 30 Jahre alt, Sohn eines armen Schullehrers in London, früher Mitglied einer Baptisten-Congregation, in einem baptistischen Collegium gebildet, auch nicht unbekannt mit deutscher Literatur und Theologie. Er wurde, weil er bereits in London durch seine Vorträge Aufsehn erregte, vor fünf Jahren an eine Gemeinde von der Fraction der General-Baptisten nach Birmingham berufen, wo man sich von ihm für das Wachsthum derselben viel versprach. In der That erfüllte er Anfangs nicht blos, er übertraf sogar die gehegten Erwartungen. Der Zulauf war gewaltig, die Capelle kaum groß genug die Zuhörer zu fassen. Bald aber predigte er über die Maßen freisinnig; seine Rechtgläubigkeit wurde ver-

dächtig, und ein großer Theil der Gemeinde stutzig. Doch hören wir ihn selbst, wie er in dem gleich ausführlicher zu charakterisirenden Vortrag die Sache in seiner Weise beschreibt; zum Beleg, wie es zu gehn pflege, wo nicht die volle religiöse Freiheit herrscht. — „Lasst uns“ — sagt er dort S. 17 — „unsern eignen Fall nehmen; denn warum sollen wir uns nicht auf Thatsachen beziehen? — Ein Mann mag in eine Stadt kommen, von dem man glaubt, er habe seine eigenen Ansichten. Gewisse Leute gehen zu ihm; sie hören ihn; sie haben seine Worte gern, denn sie beglücken (bloss) ihre Seelen; sie verbinden sich enger mit ihm; sie sind freundlich gegen ihn und er gegen sie. Nach und nach erhebt sich ein leiser Zweifel. Irgend Jemand, mit einem Adlerblick für Orthodoxie, hat in ihm eine ungesunde Stelle entdeckt. Man flüstert auf den Straßen, wie Jemand gehört hat, daß ein Andrer zweifelte oder vermuthete, der Mann sei in einem theoretischen Puncte, wo der Glaube von nur geringer Bedeutung ist, nicht gesund. Entsteht daraus keine Veränderung? Hält man nicht ganz dieselben Lehren, welche zuvor gebilligt und hoch gehalten wurden, schon den Tag nachdem dieser Verdacht aufgetaucht, für gefährlich? Wirft das nicht einen Flecken auf Alles was er sagt oder thut? Ist nicht der Mann jetzt weniger werth als Tags zuvor? Ja, wenn er dieselben Worte spricht, welche zuvor für gut, heilig und wahr galten, — sind sie nicht morgen Worte voll Gefahr und nicht werth angenommen zu werden? Haben sie nicht all' ihren Reiz und ihre Schönheit verloren? Ja, und wenn's Christi eigne Worte wären, so sind sie durch eine solche Aeusserung verderbt. Ist das nun Christenthum? Ist das Freiheit? Ein Verdacht kann Jegliches beschmutzen! So unsre Art und unser Verfahren zu ändern, weil irgend Jemand gesagt hat, er habe jemand Anders sagen hören, wie er denke, daß es mit uns nicht ganz richtig sei!“ Die Folge war, daß der bei weitem größte Theil der Baptisten-Congregation sich erst von Mr. Dawson fern zu halten begann und bald ganz mit ihm brach. Mittlerweile hatte er sich aber Anhänger von allen Bekenntnissen und aus allen Classen der Gesellschaft gewonnen, welche ihn baten seine Vorträge vor ihnen zunächst in einem gemietheten Lokal fortzusetzen; die Kosten für dasselbe sowie eine Entschädigung für den Mann waren auf dem in England so gewöhnlichen Wege der Subscription leicht zusammengebracht. Die Zahl wuchs bei dem Auffehn, welches die Sache machte, und weil er, von jeder andern Rücksicht entbunden, sich mit wachsender Energie und Freiheit bewegte. Was er durch das lebendige Wort nicht erreichte, — Einsicht in die Mängel der bestehen-

Digitized by Google

den religiösen Gemeinschaften und die Ueberzeugung, wie ihnen nur durch einen entscheidenden Schritt abgeholfen werden könne, erstrebte er auf einem andern Wege. Er ließ seit dem Januar 1846 von Zeit zu Zeit kleine fliegende Blätter drucken unter dem Titel „Dinge zum Ueberlegen" — Things to be thought on — auf denen er Aeusserungen von bedeutenden Männern, namentlich von englischen Gottesgelehrten zusammenstellte, die jenem Zwecke dienen konnten; jedoch mit der stets wiederholten Vorbemerkung, daß, wie er Nichts zu ihnen hinzugefügt, er auch nicht für jede darin enthaltene Ansicht in Anspruch genommen werden könne, als sei sie etwa die seinige. Bald fühlte sich die neue Gemeinde stark genug, sich bestimmter zu organisiren, ihre eignen Vorsteher zu wählen, ihre Grundsätze aufzustellen und auf den Bau eines eignen Gotteshauses zu denken.

Die Grundsätze, gleichfalls auf ein fliegendes Blatt gedruckt, sind folgende:

„Die Mitglieder dieser Gemeinde (Congregation) geben zu, daß unter ihnen eine bedeutende Meinungsverschiedenheit über verschiedene wichtige Lehren der Theologie besteht; aber sie betrachten diese Verschiedenheit nicht als ein Hinderniß für christliche Einigung. — Sie verbinden sich zur Erforschung der christlichen Wahrheit unter der Leitung eines Lehrers, welchen sie nicht betrachten als den verpflichteten Vertheidiger (advocate) von gewissen Lehren und mithin gebunden sie vorzutragen und zu vertheidigen, sondern als den, dessen Pflicht es ist sie in ihren Bestrebungen zu unterstützen, indem er ihnen die Wohlthat seiner ernsten Forschung in der Wahrheit Gottes zu Theil werden lässt. — Sie vereinigen sich in den Banden der Liebe als Strebende (Students) mit dem Gefühl, daß Jeder Vieles zu lernen, vielleicht auch zu verlernen hat. Ihre Verbindung geht mehr vorwärts als rückwärts — ist mehr ein gemeinsamer Geist, Zweck und Ziel als ein gemeinsamer Glaube oder ein solches Bekenntniß. — Sie vereinigen sich, Andern Gutes zu thun, die Hungrigen zu speisen, die Nackenden zu kleiden und die Unwissenden zu unterweisen. — Sie halten dafür, daß jedem Einzelnen sein theologischer Glaube (theological belief) von hoher Wichtigkeit ist; sie suchen daher den Glauben auf die ihnen am besten scheinende Art zu befördern, nicht indem sie ihn autoritätsmäßig fordern, sondern indem sie nach Gewißheit streben in dem freiesten Forschungsgeiste. Bei streitigen Puncten wollen sie beide Seiten des Streites prüfen und, wenn sie Alles geprüft, das Gute behalten. — Sie halten dafür, daß, weil sie der Macht die Herzen zu prüfen entbehren, sie zufrieden sein müs-

sen mit dem Bekenntniß des Mundes und dem noch stärkern Erweis, welchen Christi Regel darbietet: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen". Sie betrachten daher den christlichen Charakter wie er sich im Leben zu Tage legt als ihre Regel, um den Christen zu erkennen. — Die Gemeinschaft des Herren-Mahles steht Allen offen; des Menschen eignes Gewissen wird angesehen als der Schiedsrichter über seine Würdigkeit oder Unwürdigkeit zur Theilnahme daran."

Das Gotteshaus wurde im modernen Styl mit etwa 7000 Pfd. Sterl. hergestellt, Kirche des Erlösers — Church of the Saviour — genannt, und von Mr. Dawson mit einem Vortrage eröffnet, dem einzigen, welcher bis jetzt von ihm gedruckt ist [7]). Wie der Titel sagt, erörtert er die Anforderungen der Zeit an die Kirche und kann gewissermaßen als Commentar zu den obigen Grundsätzen dienen. Deßhalb und um den Lesern eine lebendigere Anschauung von dem vielfach gefeierten Redner zu geben, halte ich für angemessen, länger bei ihm zu verweilen.

Der Redner knüpft seinen Vortrag an 1. Petri 3, 15.16: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung Jedermann, welcher Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist" u. s. w. — „Rechenschaft von dem Glauben zu geben, welcher in uns ist, soll unsre Aufgabe sein". Mithin will er einige feste Grundsätze aufstellen, welche deutlich verstanden werden müssen, weil auf ihnen die Idee der Kirche beruht, deren Verkündigung und Vertheidigung es gilt.

Vor Allem muß der Unterschied klar sein zwischen christlicher Religion und Kirche. Religion überhaupt handelt (treate) von der Beziehung des endlichen, vergänglichen Menschen zu dem unendlichen, ewigen Gott. Die christliche Religion oder die ewige Idee von Gott in Beziehung auf den Menschen, wie sie in und durch Christus zu unserer Unterweisung dargeboten (rendered) ward in der Zeiten Erfüllung, wechselt nicht. Die christliche Kirche dagegen ist eine Anstalt, um diese ihre unwandelbaren Lehren einem veränderlichen und wechselnden Zustande anzueignen. Die christliche Religion ist ferner ein Heilmittel für die Kranken, angewandt durch Einen, dessen Macht und Wille dieselben bleiben; aber angewandt bei Menschen, welche die große Krankheit ihres Geschlechts in tausend verschiedenen Symptomen an sich tra-

[7]) The Demands of the age upon the Church; a Discourse delivered on the opening of the Church of the Saviour, Edward-Street, Birmingham on August 4, 1847 by George Dawson, M. A. London: C. E. Muddie, 1847, 35 S. gr. 8.

Digitized by Google

gen, und unter allen den Veränderungen, welche Zeit, Ort und Umstände in ihnen hervorbringen. „Auch Ihr müsst geheilt werden. Der Glaube muß Euch heilen. Wiefern es jedoch dabei eben darauf ankömmt, daß das in sich Unwandelbare angewendet werde auf das Wechselnde, müssen die Mittel gleichfalls sich ändern." — Das zeigt die Geschichte. Die mosaische Religion schloß eine gewisse Summe von uraltem, unwandelbarem Spiritualismus in sich. Zu ihm stand die mosaische Verfassung in dem Verhältniß des Mittels, einer äusserlichen Hülle, die, als sie ihren Zweck erfüllt hatte, durch dieselbe Macht bei Seite gelegt werden musste, die sie gegeben. Denn die Religion bedarf der äussern Hülle, wie Alles was in die Erscheinungswelt treten soll. In Allem muß „das Wort Fleisch werden, obwohl Fleisch und Blut Gott nicht sehen kann". Aller Spiritualismus muß sich dazu verstehen sich in eine gewisse irdische Form zu kleiden. Es gilt nur das passendste Kleid für die ewigen Wahrheiten und Ideen zu finden. Da nun die christliche Kirche das Mittel ist, wodurch die unveränderlichen geistigen Dinge (immutable spiritualisms) in immer wechselnde Zustände eingeführt werden sollen, so muß sie selbst wechseln in ihrer Verfassung, ihren Lehrweisen, ihren Gottesdiensten und Bindemitteln (bonds). Als sichtbare Kirche ist sie nicht der Zweck, sondern nur das Gerüst, durch welches ein edlerer Bau aufgeführt werden soll. Auch wird jene Veränderlichkeit überall angetroffen, wie sehr immerhin die Kirchen dagegen protestiren. Die Regel dafür ist Apostelg. 15, 28 gegeben: „Es schien gut dem heiligen Geist und uns". Nach ihr ist jedes Kirchenregiment verfahren. So sind (ebend. Cap. 6.) die ersten Diakonen entstanden; so die ganzen kirchenregimentlichen Einrichtungen des N. T. zu beurtheilen. Es enthält für sie keine unwandelbare Vorschrift, sondern ewige Wahrheiten, welche je nach den Bedürfnissen und nach der Einsicht frommer Christen, denen die Verheissung Matth. 28, 20 gegeben ist, in verschiedenem Gewande auftreten können. Wer jene Vorschriften in der Bibel sucht, wer, weil er diese für unzulänglich dazu hält, auf die Tradition und frühere Kirchen-Gesetze zurückgeht und sie als Autoritäten betrachtet, tritt dem Geist zu nahe. Beide leugnen, wenn nicht mit Worten doch thatsächlich, das ewige Walten des Gottesgeistes in der Welt, sein lebendiges Werk unter uns. — Nachdem dann der Redner die Veränderungen in der römischen, in der anglikanischen Staatskirche *) und dem Dissent kurz berührt und das

*) Er erinnert hier daran, daß diese Kirche eigentlich der Veränderung gewärtig sein müsse, so oft das Parlament zusammenkomme. „Diese Ver-

Recht zu ihnen überhaupt nochmals urgirt hat, welches bleibe, solange man nur nicht die unheilige Hand an die ewig dauernde Gotteswahrheit lege, nur Christum den Gekreuzigten predige, geht er auf die Frage ein:

Ist jetzt in England eine Veränderung nöthig, und ist die Zeit sie vorzunehmen gekommen?

Um die Frage gründlich zu beantworten, will Mr. D. erst die Idee der Kirche aufzeigen. Sie ergibt sich ihm aus der Wahrheit Gottes, aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur, da wir keine utopische Kirche gebrauchen können, und aus den eigenthümlichen Bedürfnissen der Gegenwart. Ueber die beiden ersten Puncte aber geht der Redner schnell hinweg, um desto länger beim dritten zu verweilen.

Mit Rücksicht auf ihn verlangt er eine Kirche, welche vor Allem volle Freiheit des Gedankens gewähre. Denn seit eine so große Anzahl von Menschen selbst zu denken angefangen, ist die Verschiedenheit der Meinungen groß, für Manche beunruhigend groß geworden. Ja, diese Verschiedenheit in theologischer Beziehung wird in der nächsten Zukunft noch größer werden. Wir bedürfen daher ein Band und eine Form des Kirchenregiments, welche volle Gedankenfreiheit gibt.

Das zweite große Bedürfniß der Zeit ist Einheit. Nach ihr, nach Einigkeit im Geist und Versöhnung sehnen sich Aller Herzen in der Politik, der Kunst, der Wissenschaft und der Religion. Freiheit und Einheit gehören aber zusammen; der Geist der Letztern entstammt nur der Erstern.

Das Dritte was die Kirche lehren muß, ist Gleichheit und Brüderlichkeit (brotherhood). Nicht jene abgeschmackte und verkehrte Lehre, welche Demagogen dem Volke vortragen, wenn sie durch böse Leidenschaften und destructive Mittel eine Gleichheit des Besitzes (of having) suchen, unabhängig von der Gleichheit des persönlichen Werthes (of being), gleichen Lohn ohne gleiche Arbeit. „Gebe Gott", ruft Mr. D., „daß ich in einem ruhigen Grabe schlafe, ehe die Welt das sieche Kleid einer steifen ermüdenden Einförmigkeit anzieht, ehe sie auf eine todte dumpfe Gleichheit zurückgebracht wird, ehe die lieblichen Hügel aufhören ihre Häupter zu erheben und die schönen Quellen zu fliessen und Alles Eine weite sandige Ebene trüber Mittelmäßigkeit wird!" Aber das Evangelium zielt ab auf eine bestimmte Gleich-

sammlung, welche möglicher Weise Deisten oder Atheisten in sich begreift, hat die Macht, durch ihre Abstimmung nicht blos die Formen der Kirche zu ändern, sondern auch einen Theil ihres Glaubensbekenntnisses zu streichen und zu ihr zu sagen: Gestern glaubtet Ihr dies; morgen müsst Ihr das glauben".

heit in den Pflichten und Rechten der Menschen, auf eine Gleichheit der Güte und Brüderlichkeit, welche alle eitlen Unterschiede verwischt. Daher soll die Kirche keinen Rang und keine Stufen von Priestern haben. — Alle sind Priester; keine stolze Hierarchie, an die der Arme sich nicht zu wenden wagt. Leiter (governors) mag sie haben, aber keine Herren über Gottes Erbtheil.

„Wir bedürfen endlich eine Kirche für die Zweifler. In keinem Stücke ist die Reform nöthiger als in diesem. Lasst jetzt mich zweifeln, — werde ich nicht verdammt? Zweifeln auf dem religiösen Gebiet, — ist's nicht zugleich verurtheilt werden? Wenn ein noch so kleiner Punct in Eurem Glauben erschüttert wird, — heisst das nicht so viel als finden, daß Zuneigung sich in Abneigung verkehrt? Heisst es nicht, örtliche Verbindungen abbrechen, religiöse Gemeinschaft aufgeben müssen? Heisst es nicht, selbst die Gäste wechseln, welche sich in Eurem Hause versammeln? Ja, heisst es nicht, die Freundschaften und Verbindungen eines langen Lebens zerstören? — Wir bedürfen also eine Kirche, in der es nicht unehrenhaft ist zu zweifeln. Wie Thomas durch Christus, so muß der Zweifler behandelt werden von der Kirche. Er muß in ihr zu Hause sein können; kein Priester muß ihn verdammen, auch wenn er ihr Glaubensbekenntniß nicht für wahr hält. Selbst wenn Einer erklärt, er glaube bis jetzt kaum an irgend Etwas, so muß er dort eine wärmere Stelle und mehr Mitgefühl finden, als wenn der Kreis seines Glaubens abgeschlossen wäre. Denn „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken". — „Die Kirche der Zukunft (gebe Gott, daß sie die Kirche der Gegenwart werde) wird die Kranken am meisten lieben und heilen und am meisten für Die sorgen, welche am wenigsten im Stande sind für sich selbst zu sorgen; sie wird eine rechte Samariter-Kirche sein, welche von ihrem bequemen Thier (beast of comfort) absteigt, um die Müden, Verlornen und Verwundeten statt ihrer aufsitzen zu lassen, damit sie zu Pflege und Herberge gelangen".

Die Frage ist nun ferner: erfüllen die Kirchen der Gegenwart die namhaft gemachten Bedürfnisse? — ein mißlicher Punct, vor dem aber der Redner nicht zurückweichen will.

Wie er die Frage überhaupt beantworten werde, lässt sich im voraus vermuthen. Es dürfte aber interessant sein, ihm mehr in's Einzelne zu folgen, da eben diese Partie des Vortrags einen noch tieferen Blick in die englischen Zustände gewährt, obgleich sie nicht frei von Uebertreibungen, Paradoxien und selbst Widersprüchen ist.

Mr. D. erinnert zuvörderst an einige Thatsachen. Die Statistik

zeigt, daß alle bestehende Kirchen und Secten im Verfall sind, was in Beziehung auf die bedeutendern Secten, wie Baptisten und Methodisten, durch angehängte Auszüge aus den officiellen Berichten ihrer Committees belegt wird. „Will nun aber deßhalb Einer auftreten und behaupten, auch der religiöse Geist nehme im Lande ab? Ich frage Männer mit grauem Haar: ist er jetzt seltener als vor fünfzig Jahren? Sind wir nicht besser als in der Zeit, wo Byron'sche Verzweiflung in der Blüthe stand, wo Skepticismus und die Negation vorherrschten? Haltet diese beiden Thatsachen zusammen: die Secten nehmen in England ab, die Frömmigkeit aber nimmt zu. Was folgt daraus? Je mehr Frömmigkeit, desto weniger Sectenthum; die Kirchen in Abnahme, die Kirche im Zunehmen; die kleinlichen Unterschiede der Parteien siech und dahinwelkend, der allgemeine Glaube (catholic faith) auflebend und fröhlich ausschauend. Was ist der Schluß? Daß es gegenwärtig eine große Anzahl von frommen, religiösen Menschen geben muß ausser aller kirchlichen Verbindung mit irgend einer Partei. Sind ihrer nicht gar Manche hier? Bin ich nicht sicher, daß Mehrere von Euch Jahre lang geseufzt haben, weil Ihr fandet, daß die Parteien Euch keine Ansprache (welcome), keine Heimath darboten? Und doch waret Ihr fromm. Das Eigenthümliche bei der Sache ist, daß die Freidenker der Gegenwart fromme Menschen sind, während die Freidenker von ehedem es nicht waren. Die welche am meisten für die Reform der Kirche sind, sind jetzt in der Kirche, weil sie dieselbe lieben; nicht wie die von ehedem, die, indem sie ausserhalb der Kirche standen, während sie vorgaben sie zu reformiren, sie umstürzen wollten. Gibt es aber zur Zeit in diesem Lande eine Menge religiöser, ernst gesinnter und frommer Menschen, welche zu irgend einer der bestehenden Kirchen oder Secten weder gehören noch zu gehören wünschen, — sollen sie deßhalb verkommen? Sollen sie sich daheim in trüber Vereinsamung verzehren, weil sie für ihren Geist in den bestehenden Kirchen keine Nahrung finden? Sicherlich nicht. Ismael, aus seines Vaters Hause verstoßen, fand einst durch himmlische Führung einen Quell in der Wüste, seinen Durst zu löschen. So auch wir. Hier in diesem Bibelbuch ist ewig lebendiges Wasser, und es ist recht, daß wir zusammenkommen und Einer den Andern stärken, wenn die Menschen sagen, „wir wollen Euch nicht haben, so Ihr nicht unser Kleid traget". Thun wir das auch nicht: ist's recht, daß sie uns deßhalb für unbekleidet halten? Wenn wir ihren Glauben nicht haben: „ist's recht, daß sie daraus schliessen, wir hätten überhaupt keine Religion?"

Digitized by Google

Nachdem der Redner noch den Vorwurf zurückgewiesen, als hätten sie sich aus bloßer Laune und Autoritätsscheu von Andern getrennt, und daran erinnert hat, wie leicht es sei zu verleumden und Etwas falsch darzustellen, wie jede gute Sache dergleichen leiden, dadurch sich aber nur um so mehr stärken und bewähren müsse, verlangt er blos das Recht, einen Versuch mehr in der Verkündigung der Wahrheit machen, besonders den Bedürfnissen des jüngern Geschlechts entgegenkommen zu dürfen, und greift dann auf die oben erwähnten Fragen zurück.

„Haben wir — heisst es — gegenwärtig Freiheit in diesem Lande? Aeussere Freiheit mögen wir haben. Die Bills für Juden- und Katholiken-Emancipation sind durchgegangen. Aber das ist nur ein kleiner Theil der Sache. Frägt denn ein rechtschaffener Mann nach nichts Weiterem, als daß er ruhig zu Hause sitzen kann? Gibt's keine Seelen-Freiheit? nicht umgekehrt ein Ding wie das, wo man die Hände frei, den Geist aber gefesselt hat? Kann ich nicht die Freiheit haben zu gehen, wohin ich will, aber deßhalb nicht ebenso die Freiheit zu denken, was ich will? Kann ich nicht frei sein von willkürlicher Einmischung der Staatsregierung, dabei aber doch umgeben von Spähern in meinem Hause? Wohl können wir frei sein in dem einen und doch gefesselte Sklaven in einem höhern Sinne. Wohl! Der Abschaffung dieser Sklaverei des Gedankens weihen wir diese Stätte." — Dies wird in der bereits oben angezogenen Stelle weiter ausgeführt, und der Mangel an ächter Freiheit zuletzt auch daran nachgewiesen, wie man die studirende Jugend behandle: „Ueberzeugt sich ein junger Mann während seiner Studien von dem Recht, einen einzigen Punct in seinem Glauben zu ändern, so wollen sie Nichts mehr von ihm wissen. Sie sandten ihn nicht in's Collegium, die Wahrheit Gottes zu erforschen, sondern nur zu lernen, wie ihr Glaube am besten zu vertheidigen sei. Und wenn sie finden, daß er für ihn nicht in jedem Puncte einstehen will, so können sie ihn nicht weiter gebrauchen. Er ist nicht, was sie bedürfen; er kann gehen. Ist das Freiheit? Heisst das der Idee der neuern Zeit Rechnung tragen?"

Nicht viel besser steht es um die Einheit. Die Bestrebungen für sie, wie die der Evangelical Alliance, sind dankbar anzuerkennen. Sie zeigen das Bedürfniß und Verlangen nach ihr. Aber sind sie im Stande es zu befriedigen? Sagt man nicht: „Jedermann muß für sich selbst denken"; und dann wieder, „Jedermann muß für sich selbst denken, aber dafür sorgen, daß er denke, was wir ihm zu denken vorschreiben"?

— Das ist der Geist der oft sogenannten Vereinigung. Diese Art Einheit suchen wir nicht. Sie ist nur das wirkliche oder angenommene Einheitsband der Meinung.

Verbindungen, darauf gestützt, werden in eben dem Grade Mehre in sich begreifen, wie man unbedeutende Dogmen fallen lässt. Nie aber werden sie die Einheit der vollen Freiheit offenbaren. Die liegt in der Idee des N. T. von Einem Leibe und vielen Gliedern, Eph. 4, 16, in der Einheit des Geistes von unabhängigen Menschen, zusammengebracht und zusammengehalten nicht durch das rückwärts reichende Band der Parteimeinung, sondern durch das vorwärtsgehende Band (prospective bond) des gemeinsamen Zieles. — Und nun beschreibt der Redner, wie viel Kräfte für jene Art von Einheit, für die Sache und das Interesse der bloßen Partei versplittert werden; wie manches kleine Dorf zwei oder drei gottesdienstliche Versammlungshäuser hat; wie, weil die Independenten eins haben, Baptisten und Methodisten das ihrige aufbauen; wie die baptistische Frage die Kirche in zwei große Theile gespalten hat, wie die arbeitenden Classen dem Streite indifferent, die glaubensleeren Philosophen mit Spott und Hohn zuschauen. „Kennen wir ferner nicht Familien die nur baptistische Bücher, Andere die nur unitarische Schriften lesen, Viele die, bei ihrer beschränkten Kenntniß der religiösen Literatur, nur die Propheten ihrer Partei studiren? Sie wissen Nichts von Andern, verstehn sie nicht und wollen sie nicht verstehn". — Zum Beweis dieser Engherzigkeit fährt der Redner fort: „Nehmt ein strenges Mitglied einer strengen Secte im Einzelnen vor; fragt ihn: „war Fenelon ein Christ oder nicht?" Er wird antworten: „ein Christ." — „War Jeremias Taylor ein frommer Christ?" — „Ich kann's nicht leugnen." — „War Wesley ein frommer Nachfolger Christi?" — „Sicherlich." — „War Calvin ein rechtschaffner Gläubiger?" — „Ja." — „War Bunian ein Heiliger?" — „Ohne Zweifel." — „War Channing ein Christ?" — „Es kann nicht in Abrede gestellt werden." — „Sind nicht alle diese Männer Glieder der christlichen Kirche?" — „Ich wage nicht es zu verneinen." — „Sind Einige von ihnen ausgestoßen aus Christi Heerde?" — „Ich wage nicht es zu denken." — Ei, so gebt Ihr ja die Hauptsache zu: die Einheit ist anerkannt; alle diese Männer von verschiedenen Glaubensbekenntnissen sitzen zusammen in dem heiligen Reiche Gottes, ihn anzubeten in der Einheit des Geistes. — Lasst also die Secten ihr Werk treiben und Gottes Segen dazu haben. Es ist nicht unser Werk. Dies ist, ein andres Panier aufzupflanzen

und der Welt zu sagen, daß Menschen von verschiedenem Glauben und Meinen doch Glieder der Einen gläubigen Kirche sein können. — Und was soll diese Kirche hier sein? Ein Destillirkolben, in den die Verschiedenheiten der theologischen Meinungen, des Gedankens und der Form gethan werden; das Feuer unter dem Kolben aber die Einheit des Zieles, Einigkeit des Herzens, Einfalt der Seele, Eifer für Gott und Menschen. Dann wird das Ergebniß sein: Glaube, geistige Einheit, Liebe; und wir, die wir jetzt so buntscheckig und verschiedenartig aussehn, werden als Eins erfunden werden im Herzen, als Eins im Geist, Ziel und Ende. — Wir blicken dann auch nicht zurück und fragen nicht: „was sagte Calvin oder Wesley?" — wir wenden uns hin zum Volke, wir fragen, was dies neunzehnte Jahrhundert bedarf, fragen die Jüngern, was sie verlangen, sagen zum Armen: „was hast du nöthig?" — zum Ungelehrten: „was ist dein Begehr?" Unser Rückblick aber geht auf Christus, den Anfänger und Vollender des Glaubens; unser Aufblick zu Gott nach der Einen, unwandelbaren Wahrheit; unser Blick vorwärts auf die Zeit, wo „sein Wille geschehn wird auf Erden wie im Himmel", wo „die Reiche der Welt zum Reiche des Herrn werden" — seines Gesalbten [*]). So wird unsere Verbindung unter das ewige Gesetz des Fortschritts gestellt; wir ordnen die Theologie der Religion unter. Lasst uns nur zeigen, ob es möglich ist, Dem, was die Frommen aller Kirchen lange gefühlt haben, eine äussere objective Form zu geben, daß nämlich Menschen jeder Kirche und Glaubensrichtung in lebendiger Gemeinschaft gewesen sind mit Christus, dem Haupt. — Jedenfalls gilt's einen Versuch. Gelingt er uns nicht, so werden Andere nach uns für die Sache eintreten. Jede Arbeit ist hier Gewinn, wir werden unsers Lohnes nicht entbehren."

So wenig als der Freiheit und Einheit, genügen die Kirchen der Gegenwart der Forderung der christlichen Gleichheit. Statt weitern Beweises im Allgemeinen werden wieder Dr. Arnold's Worte aus seinem Fragmente über die Kirche citirt: „Dies Dogma von einer menschlichen Priesterschaft in der Kirche Christi — ist vom Anfang bis zum Ende, in Betracht, daß es sich an Christen wendet, welche ihren göttlichen Priester und Mittler schon haben, ein reiner Irrthum; und zwar nicht ein rein speculativer Irrthum, sondern beschwert mit jeder Art von götzendienerischem und entsittlichendem Unheil. Er zerstört Christi Kirche, thut ihm und seinem Geiste Gewalt an, und ist die erste und

[*]) Ein öfter wiederkehrender Lieblingsausdruck des Vf., den er dem Dr. Arnold entlehnt zu haben scheint.

schlimmste Frucht des Antichrist". — „Aber", fährt Mr. D. fort, „wo auch keine eigentliche Priesterschaft mehr besteht, bleibt doch wol pfäffisches Wesen (priestcraft) zurück; und wird auch die Gleichheit behauptet in der Theorie, so wird sie doch oft verletzt in der Praxis". — Darauf dann eine Schilderung, wie es selbst unter einigen Dissenter-Gemeinschaften zugeht, wie sie ihre Leiter — „leading men" — haben, ihre ordnenden Diener — „ruling deacons" — ihre einflußreichen Leute — „influential men" — ihre freigebigen Unterstützer — „liberal supporters" — und ihre Männer, fähig, die Sache aufrechtzuhalten und das Interesse zu fördern — „men able to sustain the cause, men who can advance the interest", — wie auch hier wohl Alles zu einem Geldgeschäft werde und an die Wechsler im Tempel oder an Jac. 2, 2 erinnere —: eine Schilderung, welche in hohem Grade dramatisch wird, an deren Schlusse aber der Redner doch zugibt, es werde gerade in diesem Puncte schon überall besser. Dessenungeachtet fehle fortwährend Viel, und so müsse denn die neue Kirche recht eigentlich eine Kirche des Volkes werden, auch insofern, als es darauf ankomme durchaus nur klare und einfache Lehren vorzutragen. Denn der beste Beweis für ihre Wahrheit sei, daß sie Allen verständlich seien. Weil es daran fehle, könne sich das Volk nicht mit der bestehenden Kirche befreunden. „Stellt Euch auf die Stufen der Kirchen und seht, wer herauskömmt? Ist der Arbeiter darunter? Gewiß nicht. Der Fehler liegt auf beiden Seiten. Das Volk liebt die Kirche nicht, und die Kirche hat ihre Pflicht nicht gethan. Das Volk muß genöthigt werden in die Kirche zu gehn, nicht durch den Zwang des Gesetzes, sondern durch die Nöthigung der Liebe. Lasst die Kirche eingedenk sein, wie „das Volk Ihn gern hörte". — So muß es wieder werden. „Wann ich erhöhet sein werde", sprach er, „will ich sie Alle zu mir ziehn".

Endlich die Zweifler. Auch hier befriedigen, wie sich schon nach der frühern Ausführung erwarten lässt, die Kirchen nicht, wiefern ja der Zweifel nicht nothwendig die Folge ist von unsittlichem, skeptischem Wesen, sondern oft nur vom Ringen nach Wahrheit. — „Wir haben beobachtet", sagt Mr. D., „wir haben den armen Zweifler zu dem Lehrer (rabbi) einer liberalen Secte gehen sehn; und bis zu einem gewissen Puncte konnte der Lehrer seinen Zweifel verstehn. — „Es ist sehr natürlich, daß Du zweifeln musstest. Ich kann wohl den geistigen Vorgang begreifen, unter welchem Du leidest". — Aber auf die Länge zweifelt der Zweifler zu sehr; der Lehrer konnte ihm nur bis zu jenem bestimmten Puncte folgen. Jetzt hat er darüber hinaus gezwei-

felt (over-doubted) und zu Viel gethan (overdone); nun muß er gleichfalls gehn. Ist das recht? macht dies die Menschen gläubig? — Wenn ich Einem zürnen und ihn verdammen wollte, weil er nicht glaubt, so bin ich, der Gläubige, vom Zweifler überwunden. — Also muß dies eine Kirche werden, in der redlicher Zweifel nicht als Sünde betrachtet wird, eher als ein Unglück, welches Mitleid, denn als ein Verbrechen, welches Strafe verdient. Sie muß die Menschen lehren, daß manche Zweifel aus dem sündigen Leben, aus dem stolzen, sinnlichen, verkehrten Herzen kommen; aber auch, wie es das Loos mancher Frommen gewesen ist, erst durch eine beschwerliche vierzigjährige Wüsten-Wanderung in das Kanaan ihres heiligen Glaubens zu kommen. Soll ich nun mit einem Bruder zürnen, der noch in der Wüste wandert, weil er mit mir noch nicht in Kanaan wohnt? Soll ich hart mit ihm verfahren und sagen: „Du mufst glauben; hinweg mit Dir! und erst wenn Du's thust, dann komm zu mir"? — Nein! Er gerade ist der Mann, für den Christus die neun und neunzig Gerechten in der Wüste gelassen haben würde" u. s. w.

Der Redner will seine Vorwürfe gegen die bestehenden Kirchen nicht noch mehr vervielfältigen und kein Ankläger gegen Brüder sein, sondern nur bescheiden andeuten, was unrecht sei, und sich bemühn einen bessern Weg zu zeigen. Niemand habe ein Recht zu fragen, warum er mit seiner Gemeinde eben auf diese Weise zusammenkomme. Dennoch sei es recht, es anzugeben. „Wir haben ein Recht, diese Art der Gottesverehrung zu gründen; aber auch eine Pflicht, zu erklären, warum wir es thun. Selbst wenn wir auf Verfolgung und Unterdrückung stoßen, lafst uns bereit sein Rechenschaft zu geben von dem Glauben der in uns ist. Das gibt uns die gewisse Hoffnung, daß die Zeit kommen wird im Lande der Gläubigen, wo wir mit Abraham, Isaak und Jakob, mit heiligen Propheten, Königen, Märtyrern und Bekennern, mit Menschen, die in reiner Einfalt und ohne alle äussere Form Gott gedient und recht gethan haben, mit Menschen, die, wie Paulus, die Wahrheit Gottes auf Erden gelehrt und gepredigt oder wie Milton ihn angebetet haben in stiller Kammer, — wo wir so Alle Gott verehren werden im heiligen Bunde".

Eine Recapitulation der Hauptpuncte, Bitte um Gottes Segen, und eine Doxologie aus Eph. 3, 20 beschliessen den sehr langen Vortrag.

Ihn in materieller oder formeller Hinsicht einer Kritik zu unterwerfen, kann hier natürlich die Aufgabe nicht sein. Wir müssten sonst in der ersten Beziehung, abgesehen von dem ganzen Standpuncte des

Vf., aufmerksam machen auf das Schwankende in den Begriffen von Religion und Kirche, welches sich durch den Vortrag hinzieht, sodaß jene bald in objectiver bald in subjectiver Bedeutung genommen, diese bald als bloße Anstalt bald als religiöse Gemeinschaft gefasst wird; auf die Widersprüche, in die sich Mr. D. verwickelt, wenn er die äussere Form der Religion erst für etwas Nothwendiges, nachher wieder für etwas Ueberflüssiges erklärt; auf den Mangel fast an jedem Kriterium für den doch behaupteten Unterschied zwischen Wesentlichem und Ausserwesentlichem, ja zwischen Christlichem und Nichtchristlichem im Glauben, und auf so manches Andere. Wir müssten in der zweiten Beziehung, neben vielen und großen unverkennbaren Vorzügen, die bedeutenden Wiederholungen hervorheben, den kaum zu rechtfertigenden Wechsel der Darstellung, bei welchem sich dieselbe jetzt zum wissenschaftlichen Tone erhebt, jetzt wieder beinahe unter das Niveau der ächten Popularität herabsinkt, u. dgl. m. Nur das bemerken wir, daß das Rednertalent Mr. Dawson's sich noch mehr beim unmittelbaren mündlichen Vortrage zu entfalten scheint, als wenn er wie hier vorher Alles concipirt. Das soll er nur höchst selten thun. In der Regel spricht er nach kurzen Notizen, welche er auch wohl vor sich nimmt. Er zeigt dann immerhin viel Reichthum, Klarheit, Schärfe der Gedanken. Der Gegenstand wird stets unter bestimmte Gesichtspuncte gebracht und von den verschiedensten Seiten betrachtet, oft bis zu den äussersten Consequenzen verfolgt. Daß dabei manche Abschweifungen mit unterlaufen, ist, zumal wenn man die Länge der Vorträge in Anschlag bringt, erklärlich. Allein wegen der Frische und Unmittelbarkeit derselben stören sie weniger. Der Redner, freilich von der englischen Ausdauer seines Publikums unterstützt, ermüdet seine Zuhörer nicht. Er bringt sie schon wieder auf die Hauptsache zurück, auf welche er von vorn herein ohne lange Umschweife eingeht, und verliert den eigentlichen Endzweck seiner Rede nie völlig aus den Augen. Sie fließt ihm mit vieler Leichtigkeit und einer großen Gewalt über die Sprache. Gewählte, bisweilen gesuchte Bilder, das Concrete und Sententiöse des Ausdrucks, die Gabe, Vorfälle des gewöhnlichen Lebens herbeizuziehen, eingestreute Anekdoten und Citate aus den verschiedensten Gebieten der Literatur geben den Vorträgen etwas Prägnantes und Pikantes. Ueber das Ganze aber ist ein hoher Ernst verbreitet, der sich auch in den oft beinahe finstern Zügen des Mannes und in der etwas dumpfen und monotonen Stimme ausdrückt. Bisweilen bricht dieselbe sogar ziemlich rauh hervor. Dann wird auch die sonst sehr gebundene Gesticulation lebendig.

Digitized by Google

Selbst die Gegner, deren er natürlich unter allen Parteien eine Menge hat, gestehn Mr. Dawson auch eine bedeutende äussere Beredsamkeit zu.

Ich selbst hörte ihn zwei Mal. Zuerst des Abends in einem mäßig besuchten Wochengottesdienst, wo er eine Reihe von Vorträgen über die Erziehung beschloß und vor Allem Wahrheit bei ihr forderte, in einer einfachen, schlagenden, eindringlichen Weise. Das zweite Mal am darauf folgenden Sonntage, gleichfalls des Abends, wo er die Fortsetzung gab von dem Vortrag am Morgen über das Verhältniß der Wissenschaft zur Religion. Veranlassung zu diesem Thema war die Association. Daher wurden die Sciences auch vorzugsweise als Erfahrungswissenschaften genommen und nach ihrer Vereinbarkeit mit der Religion betrachtet, welche, weit entfernt in ihrem selbständigen Gebiete durch sie beeinträchtigt zu werden, von ihrer Erweiterung nur Gewinn ziehen könne. Beeinträchtigt werde sie erst, wenn man beide Gebiete ungehörig vermische und namentlich die Bibel als wissenschaftliches Lehrbuch, nicht als Sammlung der Urkunden für den Glauben ansehe. Dabei fielen wohl kleine Hiebe auf eine gerade in England noch immer nicht seltne Art, die Naturwissenschaft zu behandeln, und auf hierarchische Bestrebungen, welche sich derselben zu ihren Zwecken bemächtigen möchten. Allein der Redner hielt sich doch frei von jeder gehässigen Polemik, wurde sichtbar ergriffen und gehoben, als er von dem eigentlichen Kern der h. Schrift sprach, von der „Wahrheit zur Gottseligkeit", und konnte recht die Thorheit und Tactlosigkeit beschämen, welche sich in unsern s. g. freien Gemeinden wohl bei ähnlichen Gelegenheiten breitgemacht hat. Das sehr zahlreiche Auditorium folgte mit der gespanntesten Aufmerksamkeit, und Mehrere, besonders junge Damen, schrieben mit großer Fertigkeit in Geschwindschrift (short-hand) nach.

Im Uebrigen ist der Ritus dem in den meisten Dissenter-Capellen ähnlich. Zwei Psalmen oder Hymnen vor der Predigt aus einer von Dawson selbst veranstalteten Sammlung, zu welcher besonders die in England so beliebten Arbeiten von Isaac Watts und die Sammlung des trefflichen unitarischen Predigers Martineau in Liverpool beigesteuert zu haben scheinen. Manches schien auch Mr. Dawson's eigenes Product zu sein. Diese Gesänge, von ausgezeichnetem Orgelspiel und einem sehr tüchtigen Chor unterstützt, wurden von der Gemeinde mit großer Sicherheit und Zartheit gesungen. Zwischen ihnen lagen zwei biblische Lectionen, am Sonntag Hiob 34 und Psalm 15, an welche der Vortrag nur leise anknüpfte, und ein fast viertelstunden-

langes freies Gebet. Ein solches folgte auch wieder dem Vortrag und wurde gleich dem ersten mit Andacht und Erhebung gesprochen, troß dem daß Mr. D. bis in die vierte Stunde redete; denn jeder Vortrag dauert in der Regel gegen anderthalb Stunden. Das Vaterunser, eigenthümlicherweise vom Chor gesungen, auf den die Gemeinde überhaupt Viel gibt, und der apostolische Gnadenwunsch, vom Prediger gesprochen, bildeten das Ende.

Der Prediger erscheint nicht blos, wie die übrigen Dissenter-Prediger, mit Ausnahme der Irvingianer, in der einfachen schwarzen bürgerlichen Kleidung, sondern wohl in bunter Weste, bisweilen sogar mit der unter Engländern sonst sehr beliebten Blume im Knopfloch, um auch so jeden Gedanken an eine besondere standesmäßige geistliche Stellung zu entfernen. Bei den Vorträgen, dem Gebet und den Lectionen steht er auf einer niedrigen Kanzel an der Ostseite der Kirche. Unter ihr ist der Raum für den Communion-Tisch; über ihr und hinter dem Redner die Orgel zwischen korinthischen Säulen und der Ort für den Chor. Zu beiden Seiten an der weissen Wand befinden sich zwei Bibelstellen; irre ich nicht, so ist die eine Marc. 12, 30. Die sind fast die einzige unmittelbare Hindeutung auf den Zweck des Gotteshauses in seinem Innern, welches das Tageslicht von oben empfängt, Abends durch zwölf große Gas-Candelaber erleuchtet wird, heizbar und bei aller Einfachheit mit manchem Comfort für die Zuhörer eingerichtet ist. Ihre Zahl am Sonntag Abend mochte sich gegen Tausend belaufen. Die Gesammtzahl der Gemeindeglieder wird auf Drittehalbtausend angegeben. Bis jetzt scheinen sie jedoch noch mehr den höhern Ständen anzugehören, welche theils durch Einlagen beim Gottesdienste, theils durch Subscription die laufenden Ausgaben für den Gehalt des Predigers (300 Pfd. Sterl.) und für die übrigen Kosten des Cultus zusammenbringen.

Wer für sich, bezüglich für seine Familie, diese Beiträge gibt und sich sonst zu der Gemeinde hält d. h. ihre Gottesdienste besucht oder eine kirchliche Handlung von ihrem Prediger vollziehen lässt, wird als zu ihr gehörig betrachtet. Die Taufe ist nicht dazu nöthig. Sie wird an Kindern oder Erwachsenen, wenn diese sie fordern sollten, nur im Hause vollzogen. Viele aber sind und werden gar nicht getauft; was um so weniger auffällt, da auch mehrere Unitarier die Taufe unbedingt verschmähn, und zwar nicht blos wegen der Taufformel Matth. 28, 19, welche andere Mitglieder dieser Secte nach Apostgsch. 2, 38; 19, 5 durch die Taufe auf Jesus den Christ ersetzen;

sondern weil die Taufe nur nota professionis für die aus dem Juden- oder Heidenthum zum Christenthum Uebertretenden gewesen, dagegen nicht nachweisbar sei, daß sie in der urchristlichen Zeit an Solchen vollzogen ward, die geboren und erzogen waren im Schoose der christlichen Familie. Daß hiernach, auch wo die Kindertaufe stattgefunden, nicht die Rede von einer Confirmation sein werde, sowenig als von einem geregelten Katechumenenunterricht, versteht sich von selbst. Ebensowenig wird etwa die Feier des ersten Abendmahls besonders ausgezeichnet oder streng gefordert. Alles ist frei. Desgleichen die kirchliche Trauung. Nur selten wird eine Begräbnißfeierlichkeit verlangt; wohl aber der Prediger mehrfach um specielle Seelsorge angegangen. Noch öfter widmet er dieselbe unaufgefordert hülfsbedürftigen Gemeindegliedern und verbindet mit ihr Unterstützungen, zu welchen er bei dem wohlhabenden Theil unschwer die Mittel findet.

Daß nämlich die **Verbesserung des Looses der Armen und der arbeitenden Classen** ein Hauptaugenmerk der Gemeinde und ihres Lehrers sein werde, ergibt sich schon aus dem Obigen; aber auch, daß der Letztere, der republicanischen und demokratischen Schlagwörter in seinem Vortrage ungeachtet, doch frei ist von destructiven, Alles nivellirenden Tendenzen. Daher, als die letzte französische Revolution ausbrach und jene Schlagwörter auf ihr Panier schrieb, mahnte er theils in den Versammlungen, theils durch fliegende Blätter von Mißverständnissen und Gewaltthätigkeiten ab; wie man versichert, nicht ohne Erfolg. Dessenungeachtet kann seine Richtung als demokratisch bezeichnet und ausgedrückt werden durch den Grundsatz des nordamerikanischen Unitariers Theodor Parker, an den Mr. D. auch sonst mehrfach erinnert: „Das Christenthum ist die Demokratie der Religion, und die Demokratie ist das Christenthum des Staats“. Nur daß D. Demokratie mehr als Princip denn als bestimmte Form der Verfassung nimmt. Er verlangt, „es solle das Volk sowenig als möglich von der Regierung, desto mehr aber von sich selbst abhangen, und seine Lage verbessern durch Mäßigkeit, Industrie und Religion. Denn die Menschen können nur frei werden durch die Dienstbarkeit Christi; und ihre Aufgabe ist, seine Gebote so fest und tief in ihren Herzen zu tragen, daß sie aller andern Gesetze und Regierungsformen entrathen mögen“. Diese und ähnliche Gedanken spricht D. auch aus in Volksversammlungen und Meetings, an denen er sich eifrig betheiligt; und sein politischer Einfluß in Birmingham soll selbst auf Diejenigen nicht gering sein, welche sich nicht zu seiner Gemeinde halten.

Mr. Dawson's Thätigkeit beschränkt sich aber nicht auf die Stadt Birmingham. Er ist mehrere Wochen abwesend, um anderwärts Vorträge (lectures) zu halten, theils über religiöse, theils über politische, rein wissenschaftliche und belletristische Gegenstände. Es soll wenig Städte von einiger literarischer Bedeutung in England geben, in denen er nicht vor einem zahlreichen Auditorium mit Beifall aufgetreten wäre. So ist er gewissermaßen zu einem öffentlichen Charakter geworden, und der Lecturer in ihm wird von Vielen noch über den Prediger gestellt. Dennoch soll auch bei diesen Vorträgen seine letzte Absicht immer sein, die Sachen wenigstens mittelbar mit dem Christenthum, wie er es auffasst und sich zurechtlegt, in Zusammenhang und unter Gesichtspuncte zu bringen, welche seine Auffassung desselben allgemeiner zu machen dienen. Unmittelbar wird das der Fall sein, wenn er seinen Plan ausführt, nächstes Frühjahr in London mit Vorträgen der Art über die gegenwärtigen kirchlichen Zustände in England zu debutiren. Leicht könnte davon das Entstehn einer neuen freien Gemeinde die Folge sein. Alle Elemente dazu sind ja hier in reichem Maaße vorhanden; und es wäre in der That seltsam, wenn die Metropole, welche neben dem Establishment eine wahre Musterkarte aller Denominationen und Secten ist, auf die Länge nicht auch eine derartige Erscheinung aufzuweisen hätte.

Druck von Alexander Wiede in Leipzig.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Theologische Studien und Kritiken von Dr. Ullmann und Umbreit. 1850. 4tes Heft.

Inhalt desselben:

Abhandlungen:

1) Sack, über die Behandlung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in der Predigt.

2) Grimm, die Echtheit der Briefe an die Thessalonicher.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Hauff, über einige Stellen von Ps. 119. Ps. 62, 3. und Jes. 64, 8.

2) Böhmer, das Fußwaschen Christi nach seiner sacramentlichen Würde dargestellt.

Recensionen:

1) Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche; rec. von Wächtler.

2) Schmidt, histoire et doctrine de la secte des Cathares au Albigeois.

Manastier, histoire de l'eglise Vaudoise depuis son origine et de Vaudois du Piemont.

Herzog, de origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris catholicorum ejusdem acti collata. rec. von Hahn.

Kirchliches:

Gutachten der theologischen Facultät Heidelberg über den der evangel. Kirche der Rheinpfalz vorgelegten Verfassungsentwurf. Mit einem Vorwort v. Dr. C. Ullmann.

Im Verlag von Friedrich Perthes in Hamburg und Friedr. u. Andr. Perthes in Hamburg und Gotha sind folgende Werke erschienen:

Neander, Dr. A., allgemeine Geschichte der christlichen Kirche und Religion I. 1, 2, II. 1, 2, III. IV. V. 1, 2, auf gutem Papier 24 Thlr. 24½ Ngr.
auf ordin. Papier 19 Thlr. 4½ Ngr.

— — — Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Thle. 4te Aufl. 4 Thlr.

— — — Das Leben Jesu Christi. 4te Aufl. 3 Thlr. 10 Sgr.

— — — Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens. 2 Thle. 3te Aufl. 3 Thlr. 14 Sgr.

— — — Der heilige Bernhardt und sein Zeitalter. 2te Aufl. 2 Thlr. 16 Sgr.

Bei Friedrich u. Andreas Perthes in Hamburg und Gotha ist erschienen:

Sudendorf, Dr. H., Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. gr. 8. geh. 1 Thlr. 2 Sgr.

Die großen Erwartungen, welche Lessing durch die Ankündigung eines wichtigen Werkes des Berengars von Tours angeregt hatte, sind durch die Herausgabe desselben, welche A. Neander 1834 zu Berlin besorgte, vollkommen gerechtfertigt. Dennoch aber hat sich das Bedürfniß nach ferneren Quellenschriften recht fühlbar gemacht, denn es blieben in der Geschichte Berengars, dieses merkwürdigen Mannes, der durch seine freien Ansichten die starre Auffassung der katholischen Kirche über das Abendmahl nur beför=

derte, bedeutende Lücken und Zweifel. Acht Jahrhunderte nun, nachdem derselbe seine Lehre offen vorgetragen hat, ist eine Briefsammlung aufgefunden, welche seine Geschichte in vielen Punkten aufklärt.

Der Herausgeber dieser Briefsammlung liefert zunächst eine vollständige Literatur der für die Geschichte Berengars bisher vorhandenen Quellenschriften. An die kritischen Bemerkungen, welche er daran knüpft, reihen sich Untersuchungen, welche die Geschichte Berengars selbst zum Gegenstande haben. Es ist dem Herausgeber gelungen, einige bedeutende Irrthümer, welche sich in dieselbe eingeschlichen hatten, vermittelst dieser Kritik des schon vorhandenen geschichtlichen Materials aufzudecken und die Wahrheit zu ermitteln. Sodann liefert er aus einer Handschrift der königlichen Bibliothek zu Hannover 22 Briefe, welche theils von Berengar geschrieben, theils an ihn gerichtet sind, oder wenigstens ihn betreffen. Denselben sind Bemerkungen vorangeschickt, in denen die Uebereinstimmung jener Briefe mit der Zeitgeschichte nachgewiesen und der geschichtliche Inhalt derselben verarbeitet ist. Die Ausbeute derselben für die Geschichte Berengars ist beträchtlich. Besonders wichtig sind die Aufschlüsse über sein Verhältniß zum Cardinal Hildebrand, spätern Papst Gregor VII., und zu dem Schwiegervater der Kaiserin, dem Grafen Gaufried von Anjou. Daß dieser bedeutende und mächtige Fürst, dessen Lebensgeschichte ebenfalls in dem Werke gegeben wird, ein eifriger Vertheidiger der Lehre Berengars war und ihn, wie später der Churfürst von Sachsen den kühnen Reformator Luther, in seinen Schutz nahm, war bisher gänzlich unbekannt. Den Freunden der Kirchengeschichte, welche sich mit dem, was bisher über Berengar ermittelt war, bekannt gemacht haben, wird ein erfreulicher Aufschluß über manche dunkle und bisher ganz unbekannte Stellen der Geschichte desselben gegeben und den Kirchengeschichtschreibern nicht nur neues Material angeboten, sondern ihnen auch manche Voruntersuchung erspart.

Mehrfachen Wünschen nachkommend, eröffnet der unterzeichnete Verleger dieses Jahr ausnahmsweise ein Abonnement auf das zweite Semester der

Deutschen Zeitschrift

begründet durch Dr. Jul. Müller, Dr. Aug. Neander, Dr. C. J. Nitzsch. Herausgegeben von K. F. Th. Schneider.

Preis des Semesters 2 Thlr. 15 Sgr.

Bestellungen werden von allen Postanstalten und Buchhandlungen angenommen, welche auch das 1ste Semester, soweit der Vorrath reicht, liefern.

Karl Wiegandt in Berlin.

Im Verlage von Fr. Mauke in Jena ist erschienen und in jeder Buchhandlung vorräthig:

Die handschriftliche Geschichte Ratzeberger's über

Luther und seine Zeit

mit literarischen, kritischen und historischen Anmerkungen zum ersten Male herausgegeben

von Dr. **Chr. Gotth. Neudecker.**

gr. 8. geh. 1 Thlr. 15 Ngr.

In der **Schnuphase**'schen Buchhandlung in Altenburg sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Klötzner (Superintend. und Oberpf.), **Reden vor Gebildeten** bei Taufen, Trauungen, Kommunionen und am Grabe. 1stes Bändchen 2te Aufl. 1846. 2tes Bändchen 2te Aufl. 1847. 3tes Bändchen 1844. — Alle 3 Bändchen enthalten 74 Reden und 2 Gelegenheitspredigten. Preis $1\frac{2}{3}$ Thlr.

Neuester religionswissenschaftlicher Verlag
von
Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Kirchengeschichte Deutschlands

von

Dr. Friedrich Wilhelm Rettberg,

Weiland Kurfürstl. Hessischem Consistorialrathe und ord. Professor der Theologie an der Universität Marburg.

2 Bände (94 Bogen). gr. 8. geh.

Preis 6½ ℛ︀.

Der Werth des vorstehenden Werkes ist bereits so allgemein, und auch in vielen öffentlichen Beurtheilungen, anerkannt, daß es einer nähern Erörterung desselben nicht bedarf. Es ist die erste vollständige Bearbeitung der Urgeschichte der deutschen Kirche. Die mannigfaltigen kirchlichen Anfänge in Deutschland, welche bis dahin nur einzeln, meistens in seltenen und umfassenden Werken, eingehender besprochen waren, sind hier einer neuen, gründlichen, alles frühere berücksichtigenden Forschung unterzogen: viele Gegenstände, welche bis dahin einer genauen Untersuchung ganz entbehrt hatten, haben dieselbe hier zuerst gefunden. Leider ist der Verfasser diesem Werke durch den Tod entrissen: indessen ist es ihm doch vergönnt gewesen, in diesen beiden Bänden die Periode der Bekehrung Deutschlands zum Christenthume abzuschließen, und die Darstellung der kirchlichen Zustände und Entwicklungen bis auf Karl d. G. fortzuführen. So bildet das Werk auch schon in seiner jetzigen Gestalt ein Ganzes, und wird als trefflich grundlegende Bearbeitung eines so wichtigen Theils der vaterländischen Geschichte stets einen hohen Werth behalten. Die Verlagshandlung darf hoffen, daß dasselbe jetzt, wo der vaterländische Sinn einen neuen Aufschwung gewonnen hat, fortwährend die verdiente Theilnahme finden werde, und wird um so mehr bemüht sein, für eine würdige Fortsetzung desselben Sorge zu tragen.

Nachstehende Inhaltsangabe dürfte hier Vielen, denen Rettbergs Werk noch nicht speciell bekannt, von Interesse sein.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung. **Erste Periode.** Die Römerzeit von der ersten Verbreitung des Christenthums bis auf Gründung des Frankenreichs durch Clodwig 486.

1. Uebersicht des Zustandes Deutschlands unter römischer Herrschaft.
2. Unbestimmte und sagenhafte Anfänge der Bekehrung des röm. Deutschlands.
3. Gründung christlicher Kirchen im römischen Deutschland.

Zweite Periode. Von der Gründung des Frankenreichs durch Clodwig bis auf Karl den Großen 486—814.

A. Franken.

Erste Abtheil. Allgemeine Geschichte der fränkischen Kirche in Deutschland.

1. Geschichte der Franken.
2. Die austrasische Kirche von Clodwig bis auf Dagobert I.
3. Von Dagobert I. bis auf Bonifacius.
4. Bonifacius 719—755.
5. Von Bonifacius bis zum Tode Karls d. G.

Zweite Abtheil. Die fränkischen Bisthümer.
1. Trier mit Metz, Toul, Verdun.
2. Cöln mit Lüttich.
3. Mainz mit Worms und Speier. Beilage über die Angilramschen Capitel.

Inhalt des zweiten Bandes.

B. Alamannen.
1. Geschichte des Christenthums unter den Alamannen.
2. Die alamannischen Bisthümer.

C. Bayern.
1. Geschichte des Christenthums unter den Bayern.
2. Die bayerischen Bisthümer.

D. Thüringen und Ostfranken.
1. Geschichte des Christenthums unter den Thüringern.
2. Die thüringischen Bisthümer.

E. Sachsen.
1. Geschichte des Christenth. unter denselben.
2. Die sächsischen Bisthümer.

F. Friesen.
1. Geschichte des Christenthums unter den Friesen.
2. Das fränkische Bisthum Utrecht.

G. Slaven.
Deren Herkunft, Zusammentreffen mit den Deutschen, und Anfänge der Bekehrung.

H. Allgemeines.
1. Der Klerus.
2. Die Klöster.
3. Die kirchlichen Güter.
4. Verhältniß der Kirche zum Volke.
5. Cultus.

Kritisch-exegetischer Kommentar
zum
NEUEN TESTAMENT
von
Heinrich August Wilhelm Meyer,
Doctor der Theologie, K. Hannov. Consistorialrath zu Hannover, Ritter des Guelphen-Orden.

10 Abtheilungen. gr. 8. 12 ₰ 8 gg.

Ein Wort zur Empfehlung dieses so allgemein anerkannten Werkes zu sagen, halten wir für unnöthig. Indem wir nachstehend eine Uebersicht des Inhalts der bis jetzt erschienenen 10 Abtheilungen geben, erlauben wir uns nur hinzuzufügen, daß die Anerkennung, welche das Unternehmen besonders in der Neuzeit gefunden, den Herrn Verfasser um so dringender die Nothwendigkeit fühlen ließ, dasselbe auch baldmöglichst zum Abschluß zu bringen. Je weniger aber seine eigenen Kräfte, durch Berufsarbeiten und fortwährend nöthige neue Auflage früherer Theile des Kommentar in hohem Grade in Anspruch genommen, ihn das erstrebte Ziel sobald würde haben erreichen lassen, um so willkommener mußte es ihm sein, daß zwei jüngere bereits vortheilhaft bekannte Exegeten, Herr Dr. Huther zu Schwerin und Dr. Lünemann zu Göttingen, auf seinen Wunsch sich gern bereit erklärten, ihn zu unterstützen. So hat denn Herr Dr. Lünemann die Bearbeitung der Briefe an die Thessalonicher besorgt und Herr Dr. Huther die der Briefe an Timotheus und Titus unternommen (und dieser Tage vollendet). Die Arbeiten beider Männer werden ihre Empfehlung in sich selbst tragen. — Vom Herrn

Consistorial-Rath Meyer ist demnächst der Commentar über die Offenbarung Johannis zu erwarten.

Die nunmehr vollendeten Abtheilungen des Kommentars enthalten:

I.	1 Matthaeus.	1 ℔. 10 ggr.	VI.	2. Korintherbrief.	1 ℔.
	2 Marcus u. Lukas.	1 — 8 —	VII.	Galaterbrief.	18 ggr.
II.	Evangelium Johannis.	1 — 4 —	VIII.	Epheserbrief.	22 —
III.	Apostelgeschichte.	1 — 8 —	IX.	1. Philipperbrief.	12 —
IV.	Römerbrief.	1 — 6 —		2. Br. an d. Kolosser u. Phil.	16 —
V.	1. Korintherbrief.	1 — 6 —	X.	Briefe an d. Thessalonicher.	18 —

XI. Briefe an den Timotheus und Titus ca. 1 ℔.

Als erste Abtheilung der unter dem Gesammttitel: **„Das neue Testament“** erscheinenden Kommentare empfehlen wir ferner:

DAS NEUE TESTAMENT

Griechisch

nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt

mit einer

neuen deutschen Uebersetzung

von

HEINRICH AUGUST WILHELM MEYER,

Dr. theol., Consist.-Rath etc.

2 Bde. (91 Bogen.) gr. 8. 3 ℔.

---

so wie auch die

Libri Symbolici

Ecclesiae Lutheranae

Ad editiones principes et ecclesiae auctoritate comprobatas recensuit

praecipuam lectionum diversitatem notavit

Christiani II. ordinumque Evangelicorum praefationes, articulos Saxonum visitatorios et confutationem Augustanae confessionis pontificiam adjecit

Henr. Aug. Guil. Meyer.

37 Bogen. gr. 8. Preis 1½ ℔.

All den Besitzern und Käufern vorstehend verzeichneter Werke des Herrn Consist.-Rath Meyer empfehlen wir dessen

wohlgetroffenes Portrait.

Preis 8 ggr.

Vandenhöck & Ruprecht.

Denkschrift
über die neuen Belastungen, welche seit dem Gesetz vom 5. Septbr. 1848 die Geistlichen und Schullehrer des Königr. Hannover bedrohen.
geh. Preis 4 ggr.

Ueber die Stellung
der
Religionsgemeinschaften im Staate,
besonders nach dem hannoverschen Verfassungsrecht und den Grundrechten,
von **Dr. E. Herrmann,** ordentl. Prof. d. Rechte zu Göttingen.
6 Bogen gr. 8. Geh. Preis 10 ggr.

Petri Siculi
Historia Manichaeorum seu Paulicianorum.
Textum graecum Matthaei Raderi recognovit et de integro latine vertit
Dr. Jo. Car. Lud. Gieseler.
8 Bog. gr. 4. (1846.) n. 18 ggr. ($22^1/_2$ ngr).

Appendix ad Petri Siculi historiam Manichaeorum etc. 2 Bog. gr. 4. (1849.) n. 4 ggr.

Die christliche Dogmatik
aus dem christologischen Princip dargestellt
von **Dr. Th. A. Liebner,** Prof. d. Theol. in Kiel.
1. Band. Die Christologie
oder die christologische Einheit des dogmatischen Systems.
1. Abtheilung. (XXVIII u. 388 S.) gr. 8. geh. $2^1/_4$ Rthl.

Predigten, gehalten in der Universitätskirche in Göttingen v. Dr. Th. A. Liebner (Prof. d. Theol. in Kiel). gr. 8. geh. 1 Rthl.

Chronologie des apostolischen Zeitalters
bis zum
Tode der Apostel Paulus und Petrus.
Ein Versuch über die Chronologie und Abfassungszeit der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe.
Mit einem Anhange über den Brief an die Hebräer und Excursen über den Aufenthalt der Apostel Paulus und Petrus in Rom
von **K. Wieseler.**
gr. 8. geh. $3^1/_4$ Rthl.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1851. II. Heft.

Digitized by Google

VII.

Uebersicht der kirchengeschichtlichen Literatur vom Jahre 1825 bis zum Jahre 1850.

Erste Abtheilung.

Von

Dr. theol. Engelhardt,

Kirchenrath und Professor in Erlangen.

Wenn ich dem Wunsche meines geehrten und lieben Freundes Dr. Niedner nachgab, für diese Zeitschrift, die er mit uneigennütziger Aufopferung in gewohnter Thätigkeit redigirt, eine Uebersicht der kirchengeschichtlichen Literatur im letztvergangenen Vierteljahrhundert zu geben, so that ich dieß, wie sich von selbst versteht, nicht deshalb, weil ich oder mein verehrter Freund etwa der Meinung wären, als ob das Jahr 1825 eine Epoche für die kirchengeschichtlichen Studien bezeichne. Jedermann weiß, daß dieß nicht der Fall ist, daß vielmehr der Umschwung für Ansicht und Bearbeitung der Kirchengeschichte mit der großen Aenderung zusammenfiel, welche das theologische Studium überhaupt um die Zeit des Reformationsfestes zu erfahren hatte. Bis dorthin hatten die protestantischen kirchengeschichtlichen Schriftsteller, sie mochten einzelne Theile oder das Ganze behandeln, sich entweder an Mosheim's Grundsätze gehalten, wie sie durch Schlegel's Bearbeitung der Mosheimischen Institutionen allgemein verbreitet und auch dem umfassenden Werke Schröckhs zu Grunde gelegt waren; oder sie hatten die rationalistischen Principien auch für die Kirchengeschichte befolgt. Hier hatte Henke in einem vielgelesenen, in mehrern Ausgaben weitverbreiteten, von Vater in gleichem Sinne fortgesetzten Werke längere Zeit ausserordentlichen Einfluß geübt, einen Einfluß, dem sich auch einzelne katholische Bearbeiter der Kirchengeschichte nicht entzogen. — Mosheim's Unbefangenheit, sein Streben, jeglicher Erscheinung auf dem kirchengeschichtlichen Gebiete gerecht zu werden, ruhte auf dem Grunde einer lautern und ungeschminkten Frömmigkeit. Die Extreme der von den Centuriatoren und ihren altlutherischen Fortsetzern vertrete-

nen dogmatiſch-polemiſchen Behandlung der in Frage ſtehenden Wiſſenſchaft, ebenſo des von Gottfr. Arnold gewagten revolutionären Verſuches, mit den gäng und gebe gewordenen kirchengeſchichtlichen Ueberzeugungen zu brechen, hatten in Mosheim ihre Ausgleichung gefunden. Es ſchwebte dieſem überſchauenden, billig und klar denkenden Forſcher mehr oder weniger jene wahre und fruchtbare Grundidee der Centuriatoren vor, welche keine andere war, als wie ſie es ſelbſt ausdrücken, „die Idee der Kirche Chriſti in den wichtigſten Ereigniſſen und aus den beſten Schriftſtellern darzuſtellen.“ Jene Grundidee war bei Flacius und ſeinen Freunden durch die Heftigkeit polemiſcher Ausführungen überwuchert worden; und ſelbſt der andere Kerngedanke, daß die Lehre Seele und Form der Kirchengeſchichte ſei, war da nicht zur freien Entwickelung gekommen. In der Zeit hingegen, in welche der Anfang der neuern Bearbeitung der Kirchengeſchichte fällt, hat Beides ſein Verſtändniß und ſeine Anwendung wie Anerkennung gefunden; nachdem Semlers kritiſches Beſtreben, von ungewöhnlicher Beleſenheit und treueſter wiſſenſchaftlicher Gewiſſenhaftigkeit unterſtützt, in einigen ſeiner Nachfolger aber zu völliger Negation geworden, als Uebergang zwiſchen Mosheim und Mosheim'ſchen Schülern, eine neue Periode der Kirchengeſchichtſchreibung begonnen hatte. Dieſer neuen Periode hat, wie in allen andern theologiſchen Disciplinen ohne Ausnahme, Schleiermachers tief eindringender, wiſſenſchaftlich geſtaltender, ſcharf begränzender, das Ganze überſchauender Blick vorgearbeitet. In ihr ſelbſt haben Schleiermachers kirchengeſchichtliche Principien in Neander zuerſt ihren Träger und eine höchſt wirkſame wie ausgebreitete Anwendung gefunden. Das Bekanntwerden und die Wirkung der bezüglichen Schleiermacher'ſchen Grundgedanken und die Anfänge von Neanders Wirkſamkeit, Beides ging aber dem Jahre, mit welchem die vorliegende Ueberſicht beginnt, um mehr als ein Jahrzehent voran. Beide waren im Jahre 1825 ſchon in voller Wirkſamkeit; das Intereſſe für kirchengeſchichtliche Forſchungen war in einem früher kaum denkbaren Grade geſtiegen; der Blick war auf lange vernachläſſigte oder verkannte Zeiträume gerichtet; neue Arbeitskräfte für den Neubau der kirchengeſchichtlichen Wiſſenſchaft waren gewonnen, und der Gewinn anderer, von Neanders Schule angeregter, vorbereiteter, geleiteter, ſtand in naher Ausſicht. Wie dieß im Einzelnen geſchah, überſichtlich darzuſtellen, iſt ein Theil der Aufgabe dieſer Abhandlung.

Um die ganze Aufgabe gehörig lösen zu können, darf indeß nicht übersehen und muß sogleich an dieser Stelle hervorgehoben werden: daß der Fortschritt in der Behandlung der Geschichtswissenschaft überhaupt den entschiedensten Einfluß auf die Behandlung der Kirchengeschichte vom Anfange an geäussert hat und fortwährend äussert, daß, namentlich was die hier besprochene Zeit angeht, das Streben des Johannes von Müller, die Gerechtigkeit des geschichtlichen Urtheils durch unbefangene, tief eingehende Forschung zu begründen, allem Verkannten zum Rechte zu helfen, alles Ueberschätzte auf das ihm gebührende Maaß zurückzuführen, in den Reformatoren der Kirchengeschichte in der hier behandelten Zeit fruchtbar erregend gewirkt hatte. Und es war auf diese Weise nicht nur der heilige Beruf der Geschichtschreiber überhaupt wieder erkannt und gefühlt und die Treue in demselben von den Lesern gefordert; sondern es erwies sich auch das im höchsten Grade fördernd und günstig, daß durch die materiellen Mittel, welche ein allgemein wach gewordenes geschichtliches Interesse zusammenzubringen bestrebt war, durch die umfassenden und tiefer gehenden Arbeiten in Chronologie, Geographie und Ethnographie, durch die sich in ungeahneter Fülle erschliessende Quelle für allgemeine Religionsgeschichte [1]), auch der Kirchengeschichte ein reiches und unschätzbares Material neben demjenigen zuging, was Lust und Liebe zur Sache und ein durch strenge wissenschaftliche Bildung geleiteter Forschungseifer auf ihrem speciellen Gebiete neu zu Tage brachte, oder sichtete, ordnete, kritisch heilte und an seinen angemessenen Ort stellte. Man darf nur an die großen Sammlungen historischer Quellen erinnern, welche aus der neu erwachten Begeisterung für die Nationalitäten hervorgingen, oder aus rein wissenschaftlichen Bedürfnissen und Combinationen zu Stande gebracht wurden, um die ganze Tragweite dieses Umstandes auch für die Kirchengeschichte er-

[1]) Ich erinnere nur an den Gewinn, welcher der allgemeinen Religionsgeschichte durch die neugeschaffenen Studien in Hauptheilen des indogermanischen Sprachengebietes zufließt; ein Gewinn, welcher die zuversichtliche Hoffnung giebt, in wenigen Jahren durch die zusammenwirkenden Kräfte auf diesem Felde beschäftigter Männer über die Religionengeschichte des Orients vollständigen Aufschluß zu erhalten; ebenso an Grimm's deutsche Mythologie, welche wie die andern Arbeiten dieses Meisters neue Wege nach dieser Richtung hin zeigen, und mit der Zeit eine vollständige Kenntniß der Puncte des Uebergangs des Vorchristlichen in das Christliche, sowie den fortwirkenden Einfluß von jenem in dieses in sichere Aussicht stellen.

meſſen zu können. Wie in Deutſchland das von dem Freiherrn vom Stein angeregte Nationalwerk der Scriptores rerum germanicarum begonnen und von den tüchtigſten Arbeitern unter unvergleichlicher Leitung in unveränderter Trefflichkeit ununterbrochen fortgeſetzt wurde: ſo erſchloſſen ſich in Frankreich, in England, in den Niederlanden, in den ſcandinaviſchen Reichen die Archive entweder zum erſten Male, oder in erweitertem Maaße; die italieniſchen Regierungen blieben nicht zurück, Spanien griff in die große Thätigkeit mit ein, ſelbſt der päpſtliche Hof erleichterte den Zugang zur Vaticana und den Gebrauch ihrer Schätze. Bedenkt man, wie die Profan-Geſchichte des Mittelalters, ich meine der im Laufe des Mittelalters nach und nach chriſtlich werdenden Staaten, mit der Geſchichte der Kirche auf's innigſte verknüpft iſt (wie denn die byzantiniſche Geſchichte zum großen Theil in der Kirchengeſchichte faſt aufgeht, ſodaß die von Niebuhr veranlaſſte Sammlung der byzantiniſchen Geſchichtſchreiber, — das Corpus historiae Byzantinae — eben ſowohl als kirchliche wie als politiſche Geſchichtsquelle benutzt wird): ſo kann man den auſſerordentlichen Einfluß dieſer Eröffnung neuer Quellen im ausgedehnteſten Maaße bemeſſen.

Ließ nun die Aufſtellung neuer, richtigerer Principien, wie dieſelbe auf die oben erwähnte Weiſe geſchah, durch ein reiches Material, welches ſich tagtäglich mehrte, die ausgedehnteſte Anwendung und damit eine herrliche Förderung unſerer Wiſſenſchaft erwarten: ſo konnte dieß doch nur dann der Fall ſein, wenn an dieſen Principien allſeitig feſtgehalten wurde, wenn ſie den kirchenhiſtoriſchen Arbeiten zu Grunde lagen und ſich durch Denken und Erfahrung fortwährend reinigten, beſtimmten und ſchärften. Daß dem nicht ſo war, das brachte eine Schwankung in dieſen wichtigen Theil der theologiſchen Wiſſenſchaft, welche die großen Erwartungen, die man im Anfange von der Entwicklung der Kirchengeſchichte auf der Baſis dieſer Principien gehegt hatte, allmählig herunterſtimmen und mindern muſſte. Dieß fordert eine nähere Erklärung. Wenn oben von einem Umſchwunge der Behandlung der Kirchengeſchichte um die Zeit des dritten Reformations-Jubelfeſtes geredet wurde, ſo könnte man verſucht ſein zu denken, daß ſolcher Umſchwung die kirchengeſchichtliche Forſchung und Behandlung bleibend in eine neue Bahn gelenkt, oder, um es deutlicher zu ſagen, daß jene von Schleiermacher aufgeſtellten, von Neander

mit Modificationen befolgten Principien fortan die Bearbeiter der Kirchengeschichte ohne Ausnahme bestimmt haben, und daß von dem erwähnten Zeitpuncte an nur eine objective Behandlung unserer Wissenschaft wahrzunehmen sein müsse. Wer die in Frage stehende Zeit mit den Wandlungen in Ansichten, Ueberzeugungen und Bestrebungen kennt, welche sie rascher als irgendeine frühere einander folgen sah; wer dazu den Einfluß erwägt, den eine veränderte Ueberzeugung in dogmatischer und symbolischer Beziehung, solange die Kirchengeschichte überhaupt existirt, d. h. seit den Centuriatoren auf diese Wissenschaft geübt hat: der wird dieß sehr natürlich finden. Es ist so oft und so gut gesagt worden, daß es nicht nöthig ist es zu wiederholen, sondern daß man sich damit begnügen kann darauf hinzuweisen, wie eben um die Zeit jenes Reformationsfestes und mehrere Jahre nach derselben ein freundliches und mildes Verhältniß zwischen den Confessionen zum Theil bestand, zum Theil sich mit Sicherheit anzubahnen schien; daß in jener Zeit die Idee einer allgemeinen Union nicht als Chimäre betrachtet wurde, und eine allgemeine christliche Kirche auch äusserlich als eine Möglichkeit erschien; wie aber mit dem wiederkehrenden Ernste und Eifer in kirchlichen Dingen auch das Interesse an den besondern Bekenntnissen der einzelnen Confessionen sich einfand, wie die Vertheidigung dieser Bekenntnisse Lutheraner, Reformirte und Katholiken wieder schied, wie diese Scheidung sich mehr und mehr feindlich gestaltete; wie aus dem Innern der protestantischen Kirche selbst sich Spaltungen entwickelten, wie die von Preußen ausgehende Union zur Entgegensetzung Anlaß gab, wie diese Entgegensetzung durch nicht wohl überdachte, aus der Unkenntniß der wahren Sachlage entsprungene Maßregeln sich verstärkte und die Bildung der altlutherischen Gemeinden zur Folge hatte; wie andererseits ein Gegensatz durchaus verschiedener Art auf den früheren Rationalismus zurückging und für die protestantische Kirche in der Gründung lichtfreundlicher Gemeinden, für die katholische in der Entstehung des Deutsch-Katholicismus endete. Alle diese Schwankungen und Wandlungen, Vor- und Rückschritte haben auf die Behandlung der Kirchengeschichte im Einzelnen ihren Einfluß nicht verfehlt, den jeder Blick auf die kirchengeschichtliche Literatur der Zeit von 1825 bis 1850 erkennen läßt. Wie hätte es auch anders sein können? Mit der Aenderung des theologischen Princips überhaupt musste sich nothwendig für die einzelnen Bearbeiter, in welchen die Aenderung vor

sich ging, auch das kirchenhistorische Princip ändern; die Encyklopädieen der theologischen Wissenschaften aus dieser Zeit lehren uns zur Genüge, daß dieß und wie es geschah.

Schleiermacher, dessen Verhältniß zur Reform der kirchengeschichtlichen Wissenschaft oben im Allgemeinen angedeutet worden ist, hatte in seiner Darstellung des theologischen Studiums, wie in der Einleitung zu den nach seinem Tode erschienenen Vorlesungen über Kirchengeschichte, die Kirchengeschichte als einen Theil, und zwar als einen Haupttheil der Weltgeschichte betrachten gelehrt, die Erscheinung Christi aber als den Mittelpunct der Weltgeschichte dargestellt, wie denn die Geschichte vor Christo auf Christum deute, und die nach ihm die Entwicklung des von ihm Gebrachten gebe. Ein Haupttheil der Weltgeschichte, so hatte er ferner gelehrt, sei die Kirchengeschichte deshalb, weil sie, unter vorzugsweiser Berücksichtigung des Instituts der Kirche und der Entwicklung dieses Instituts, die Triebfeder der weltgeschichtlichen Ereignisse darstelle. Mit vollem Rechte hatte Schleiermacher für den Christen die Möglichkeit einer richtigen Kenntniß der Kirchengeschichte ausschließlich in Anspruch genommen, und auf eine höchst fruchtbare Weise den Unterschied von chronistischer, pragmatischer und organischer Geschichtsbehandlung dahin bestimmt, daß die Chronik die Resultate der Forschung lediglich neben einander stelle, der pragmatische Historiker das Spätere aus dem Früheren herleite, die organische Behandlung der Geschichte aber ihren Charakter in der Deduction des Folgenden aus einem gewissen Anfangszustande habe, der für die Kirchengeschichte sich im Neuen Testamente und in dem apostolischen Zeitalter finde. Mit dieser Scheidung der drei Geschichtschreibungs-Arten hängt die tiefere Bemerkung des großen Denkers genau zusammen, daß der Gläubige den erwähnten Anfangszustand als eine göttliche Vorbereitung und Veranlassung, und die Geschichte der Kirche als eine organische Entwicklung aus einem Kerne, der Ungläubige dagegen als zufällig und äusserlich nehme, durch welches Letztere es denn habe kommen können, daß man die Geschichte der Kirche theilweise als Geschichte des Aberglaubens, oder auf höherer Stufe als Geschichte der Sittlichkeit betrachtet habe, da sie doch im oben erörterten Sinne als Religionsgeschichte zu betrachten sei. Es konnte Schleiermachern nicht entgehen, daß die Confession von großem Einfluß auf die Behandlung der Kirchengeschichte nicht nur sein könne, sondern in der That zu jeder

Zeit gewesen, und daß dieß der Unbefangenheit des Urtheils Eintrag zu thun sehr geeignet sei. Er hielt sich daher einfach an den allgemeinen, über die confessionelle Betrachtung hinausgehenden Satz: daß das Urtheil in kirchengeschichtlichen Dingen aus dem Glauben und aus der Wissenschaft zugleich komme; daß der Christ und der Theologe die berufenen Urtheiler über kirchenhistorische Gegenstände seien; daß das wissenschaftliche Urtheil die Forschung nothwendig voraussetze, und daß eine unparteiische Kirchengeschichte sich erst nach Ablauf der Kirchengeschichte selbst, am Schlusse des christlichen Aeons denken lasse. So Schleiermachers Ansicht über das Allgemeine des Begriffs der Kirchengeschichte; auf das Besondere eingehend unterscheidet er Zeiten der historischen Forschung einerseits, und Zeiten des Systems und der Polemik andererseits; immer betrachtet er Christum (und er legt darauf einen besondern Nachdruck) als den Anfang einer neuen Periode, und die ganze Kirchengeschichte wird ihm zur Beantwortung der Frage, wie sich die Kraft des Christenthums in dem Organismus, den es selbst sich gebildet, d. h. in der Kirche, entwickelt habe; diese Entwicklung zeige sich in einem Aeusseren (christlichem Leben und christlicher Lehre) und in einem Inneren (dem christlichen Geiste). Aus der Betrachtung des Verhältnisses jenes Aeusseren und dieses Inneren erwächst ihm die Frage, wie sich der Geist zu Lehre und Leben entwickelt habe. Diese Entwicklung bezeichnet Schleiermacher als eine geistige, so nämlich, daß Christi Geist, auf ursprüngliche und schöpferische Weise in das Menschengeschlecht gekommen, das Vorgefundene durchdrungen habe; woraus sich mit Nothwendigkeit ergiebt, daß die Kirchengeschichte nicht als eine Geschichte des menschlichen Geistes aufgefasst werden könne, weil ihr Princip ein neues ist. Von diesen Sätzen aus gelangt er zur einfachsten Bestimmung des Inhalts der Kirchengeschichte: denn dieser Inhalt entstehe eben, indem sich das Princip nach verschiedenen Seiten entwickle, einmal durch Verbreitung, dann durch Verständniß der Lehre, endlich durch Wirkung auf's Leben; so aber, daß die Entwicklung selbst zwischen Vorschritt und Rückschritt sich bewege, welche beide (Vorschritt und Rückschritt) durch bedeutende, parteibildende Männer, in Bezug auf den Glauben z. B. als Orthodoxie und Häresis, sich ausspreche. Da ferner Christus nicht Lehrer und Gesetzgeber allein, sondern auch Quelle eines neuen Lebens sei, so habe die Kirche die Einheit dieses Lebens in allen

Verschiedenheiten (denn diese Verschiedenheiten bestehen) aufzufassen, und zu bedenken, daß das Ziel des Christenthums die volle Selbständigkeit des Einzelnen in der Art sei, daß das ganze neue Leben des Einzelnen (und endlich jedes Einzelnen) das Ziel des Christenthums sei, und zwar, als von Einem abgeleitetes, weil eben das göttliche Leben, anfangs in Christo allein lebend, sich von ihm auf Andere verbreite, indem das Christenthum sich eben deshalb durch Einzelne fortpflanze, in denen dieses Leben sich am stärksten rege, allmählig aber Alle dem Ziele gleichmäßig näher kämen. Blicke man auf die verschiedenen Strebungen in der Mitte der Christenheit, so machten sich zwei Hauptbestreben deutlich bemerkbar, von welchen das eine auf Erhaltung der Gemeinschaft, d. h. auf Herstellung der Kirche, das andere dagegen auf Absonderung gehe, sodaß man also Einzelne und Massen zu berücksichtigen, und den Zustand der Massen sowohl als die Wirkung der Einzelnen auf die Massen, sowie die Gegenwirkung Dieser auf Jene zu beachten habe, was dann die Darstellung eines Bildes der einzelnen kirchengeschichtlichen Zeiträume durch den Kirchenhistoriker möglich mache.

Ein Blick auf Neanders Grundsätze für die Behandlung der Kirchengeschichte lehrt, wie nahe diese den Schleiermacherschen stehen. Im Grunde sind es dieselben Ideen, nur in der loseren, weniger bestimmten und weniger scharfen Neander'schen Weise gefasst. In seiner Anwendung der Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteige als Motto's für seine allgemeine Kirchengeschichte liegt der Gedanke der Durchdringung der kirchengeschichtlichen Ereignisse vom christlichen Geiste; auch er erkennt die Kirchengeschichte, wie sie im Laufe der Zeiten allein bearbeitet werden kann, als ein unabgeschlossenes Bruchstück, als einen Entwicklungsproceß, der nicht in gerader Linie vor sich gehe, dessen Krümmungen aber sicher zum Ziele führen. Er nimmt die Möglichkeit eines Erkennens der Zukunft aus der Vergangenheit an, und erklärt es für unerläßlich, daß man das Wesen des Christenthums begriffen habe, wenn man seine Geschichte verstehen wolle. Wie für Schleiermacher, so ist auch für Neander das Christenthum ein vom Himmel gekommenes Neue, ein Umbildendes ist es ihm, Jesus dessen Mittelpunct, der Glaube an ihn und die Aneignung dieses Glaubens sein Inhalt; die Kirche ist ihm die Gemeinschaft des göttlichen Lebens. Er sieht einen Zusammenhang des Entwicklungsganges der Natur und der Vernunft mit dem Christenthum in der

Weise, daß Dasjenige, was im Wesen der menschlichen Natur und Vernunft liege, erst durch das Christenthum zu vollkommener Verwirklichung gelangen könne. Darum erklärt er den Rückblick auf die Entwicklung der Menschheit vor Christo für nothwendig, und zwar nicht bloß, wie das früher gewöhnlich allein geschah, auf das direct mit dem Christenthum zusammenhängende Judenthum, oder die alttestamentliche Religion überhaupt, weil eben das Christenthum auch zu allem jeder andern Religion zu Grunde liegenden Wahren ein erfüllendes Verhältniß habe. Denn die menschliche Bildung bei den Hellenen deute in ihrer Weise gleichermaßen auf die Kirche, wie das Göttliche des alten Testaments; diesen Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem habe aber das Christenthum aufgehoben, und beide Standpuncte, den menschlichen und göttlichen, mit einander vereinigt. Neander findet auch unter den Heiden Gottesbewusstsein, und deutet darauf hin, wie das Judenthum auf das Heidenthum und Dieses auf Jenes gewirkt habe, und wie auch die Römer von Seite des politischen Elements der Kirche vorgearbeitet hätten.

Sieht man auf die Ausführung, welche Neander diesem letzten Gedanken, welchen man als einen maßgebenden Haupt- und Kerngedanken für die Behandlung der Kirchengeschichte bei deren Betrachtung als Theil der allgemeinen Religionsgeschichte anzuerkennen keinen Anstand nehmen wird, hat angedeihen lassen: so nimmt man freilich wahr, daß Neander die Fülle dieses Gedankens durch die Bemerkungen, welche er über die heidnischen und jüdischen Zustände zu Christi Zeit, in Bezug auf die Vorbereitung und Erleichterung der Ausbreitung des Christenthums macht, nicht erschöpft habe, daß vielmehr hier noch für den ganzen Lauf der Kirchengeschichte eine große Arbeit nöthig, und dem Kirchenhistoriker die Aufgabe gestellt sei, den Zusammenhang der vorchristlichen, sowie der neben dem Laufe der christlichen Entwicklung hergehenden ausser-christlichen Bildung in Philosophie, Kunst und Politik nachzuweisen und die Linie genau zu bezeichnen, auf welcher der Einfluß vorchristlicher Philosophie, Kunst und Staatswissenschaft in die christliche Zeit hereingeht und in ihr sich fortsetzt; eine Nachweisung, wodurch allein es möglich wird, Menschliches und Göttliches in der rechten Weise auseinanderzuhalten, oder das Verständniß jenes alten paradox scheinenden Satzes anzubahnen, daß hier θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.

Sehen wir einstweilen von dieser Bemerkung ab, und richten den Blick von den eben erörterten Grundsätzen Schleiermachers und Neanders für die Behandlung der Kirchengeschichte auf diejenigen, welche durch die Aenderungen der theologischen Richtungen bedingt in dem hier behandelten Zeitraume mit besonderer Wirksamkeit hervortreten. Man gewahrt hier zunächst vom strenglutherischen Gesichtspunct ausgehende Principien; dann diejenigen, welche die Hegelsche Philosophie im Zusammenhange ihres Systems aufgestellt hat. Was die ersteren betrifft, so sind sie vollständig und klar in Harleß's Encyklopädie vorgelegt; die der Hegel'schen Philosophie schöpft man am zuverlässigsten aus Rosenkranz's theologischer Encyklopädie, welche in der zweiten Ausgabe gerade diesem Gegenstande eine tief eingehende Behandlung zugewendet hat. Es wird am passendsten von diesen zwei Hauptrichtungen zuerst gehandelt werden; denn was rein rationalistische Fortwirksamkeit auf unserem Gebiete, und was lichtfreundliche oder Deutschkatholiken-Elemente sporadisch geleistet haben, kann gelegentlich seine Erwähnung finden.

Die wissenschaftlich gehaltenen Encyklopädieen stellen die kirchenhistorischen Disciplinen als organische Theile der theologischen Gesammtwissenschaft dar; um so klarer erkennt man aus ihnen die Principien, welche sie für die Behandlung der Kirchengeschichte als Wissenschaft vorschreiben. So Harleß. Er stellt den einfachen Hauptsatz voran, daß das Christenthum als eine reale Erscheinung in dieser Zeit seine Geschichte habe; fügt aber hinzu, daß diese Geschichte eine doppelte sei, eine Geschichte seiner Gründung und eine Geschichte seiner Verbreitung, oder, anders ausgedrückt, die Geschichte Christi und seiner Apostel und die Geschichte seiner Kirche. Die erste sei aber nicht bloß der geschichtliche Anfang der zweiten, vielmehr sei in der Geschichte Christi und seiner Apostel zugleich die ausschließliche Offenbarung der göttlichen Wahrheit gegeben; es enthalte demnach diese Geschichte zugleich auch die Norm der Beurtheilung für alles geschichtlich zeitliche Werden der Kirche. Nicht die geschichtliche Erscheinung Christi an sich, sondern die Verkündigung seiner Erscheinung, d. h. die Lehre von ihm habe die Kirche gegründet; es sei daher die geschichtliche Erscheinung der Kirche auch nicht zu begreifen, wenn nicht vorher die Lehre begriffen sei. (Hier ist demnach der oben erwähnte erste Hauptgrundsatz der Centuriatoren in seiner vollen Bestimmtheit und Schärfe

ausgedrückt.) Die Lehre aber sei nichts als der Ausdruck der Erkenntniß, die man von dem Inhalte der Geschichte Christi, oder von der Idee gewonnen habe, deren Träger die historische Erscheinung sei. Diese Erkenntniß stehe nicht ausserhalb der Geschichte der Kirche; sondern sie sei, und zwar umsomehr, jemehr sie das sei was sie sein solle, Product eines geschichtlich kirchlichen Gemeinglaubens. So stelle sich die Forderung einer historischen Erkenntniß des vorhandenen Gemeinglaubens; wodurch dann die Symbolik als erste der abgeleiteten historischen Disciplinen eintrete, während Exegetik die erste, Dogmatik die zweite der geschichtlich-idealen Disciplinen seien. Die Symbolik führe in die Geschichte des Christenthums ein, indem sie die Resultate geschichtlich kirchlicher Bewegungen in den Glaubensbekenntnissen der einzelnen Kirchen kennen lehre. Den Verlauf aber dieser geschichtlichen Bewegungen nach ihrem Zusammenhange mit der Thätigkeit einzelner Individuen in und ausserhalb der Kirche, mit dem Staatsleben, wie mit der Gestaltung der Dogmen, stelle die zweite Hälfte der abgeleiteten historischen Disciplinen, Kirchengeschichte nämlich und Dogmengeschichte u. s. f., dar. Wie nun Christi geschichtliche Erscheinung und die Lehre von ihm eher dagewesen sei, als die Kirche, so gehe den kirchenhistorischen Disciplinen die Exegese und Dogmatik voran. Aus einem gedoppelten Grunde aber habe man neben beiden auch der Symbolik ihre Stellung vor den übrigen kirchenhistorischen Disciplinen anzuweisen. Denn wie einerseits die Geschichte der Kirche unbegriffen bleibe, wenn sich nicht zuvor durch die exegetische und dogmatische Erkenntniß das Urtheil über das was christlich und nicht christlich sei, gebildet habe: so begreife andererseits der Theologe einer bestimmten Kirche seine Stellung zur Geschichte der Kirche nur dann, wenn er kraft seiner Kenntniß der Symbole wisse, was kirchlich und nicht kirchlich sei, und was im Einklange oder Widerspruche mit den Grundsätzen und Bestrebungen seiner Kirche stehe.

Der Vertreter der streng lutherischen Theologie setzt demnach die Kirchengeschichte in die engste Beziehung zu Exegese, Dogmatik und Symbolik. Bei dem Hegelschen Philosophen Rosenkranz tritt dagegen die historische Theologie als die Erkenntniß der an Raum und Zeit in die Endlichkeit entäusserten Idee der absoluten Religion auf, die das Wesen in der Erscheinung als empirisch gegebenes, mit dem Zufall verwickeltes Factum begreife. Die gesammte historische Theologie theilt sich ihm, dem Hegelschen

trichotomiſchen Grundſatze gemäß, in drei Theile: in die bibliſche Theologie, als die Erkenntniß der bibliſchen Bücher, in denen das Chriſtenthum die primitive Erinnerung an ſeine urſprüngliche Erſcheinung fixirt hat; in die eigentliche kirchenhiſtoriſche Theologie, als die Erkenntniß der ſeit ſeiner Stiftung fortſchreitenden Veränderung des Chriſtenthums, welche in dem Reichthum ihrer Mannichfaltigkeit ſucceſſiv die einfache Tiefe des göttlichen Princips zur immer adäquateren Ausbildung zu bringen ſtrebt; in die ſtatiſtiſche Theologie endlich, als die Erkenntniß des gegenwärtigen Zuſtandes des Chriſtenthums, mit Bezug auf ſeine Fortentwicklung, welche durch die Miſſion und durch die Verbreitung des Bibelwortes gefördert wird.

Wie nun dieſe Principien auf die *Bearbeitung* der Kirchengeſchichte im Einzelnen und im Allgemeinen in dem hier behandelten Zeitraume *gewirkt* haben, wird ſich bei der näheren Betrachtung der *einzelnen* kirchengeſchichtlichen Arbeiten zeigen. Für jetzt kommt es *zunächſt* darauf an, eine *allgemeine Ueberſicht* der kirchengeſchichtlichen *Arbeiten* überhaupt zu gewinnen, und ſich deutlich zu machen, auf welche Puncte dieſe Arbeiten ſich erſtreckt haben und welche vorzugsweiſe behandelt worden ſind [2]).

Um dieſe allgemeine Ueberſicht ſich zu verſchaffen, wird es nicht unangemeſſen ſein, dabei den Gang einzuhalten, den man beim Studium der Kirchengeſchichte ſelbſt am förderlichſten findet. Das aber iſt ſicherlich der Fall, wenn man den *gegenwärtigen* Stand der Kirche überhaupt zunächſt ins Auge faſſt und ſich, ſoweit dieß möglich iſt, eine *ſtatiſtiſche* Kenntniß erwirbt. Die Kirchengeſchichte iſt, von dieſem Standpuncte aus geſehen, nichts

---

[2]) Hier führen wir das Wenige an, was von 1825—1830 in beſonderen Schriften über Nutzen, Periodeneintheilung und Philoſophie der Kirchengeſchichte erſchienen iſt.

Dr. Ign. *Denzinger*: Würdigung einiger neueren Verſuche, die Geſchichte in Perioden abzutheilen. Erſte Lief. (Würdigung der Abtheilung der S. Simoniſten.) ($5\frac{1}{4}$ B.) 1832.

Dr. Friedr. *Poesl*: Ueber den Nutzen d. K.-Geſch. ($1\frac{1}{2}$ B.) 1834. Paſſau.

Scheibel: Allgem. Ideen üb. Welt-, Rel.- und K.-Geſch. ($5\frac{1}{4}$ B.) 1834.

Prof. Dr. C. B. *Hundeshagen*: Wie können wir die Geſch. d. Kirche im Allgemeinen, und die unſerer prot. Kirche insbeſ. zur Hebung des chriſtl. Sinnes und Lebens prakt. benutzen? ($2\frac{1}{4}$ B.) 1841.

Prof. Dr. R. *Nielſen*: Vorleſungen über die Philoſophie der K.-Geſch. (dän.) 1844.

Digitized by Google

anderes als die Geschichte der Entwicklung des durch die Gründung gegebenen ursprünglichen Zustandes der Kirche bis auf die gegenwärtige Zeit. Aus der Kenntniß dieser Geschichte geht die Einsicht in den gegenwärtigen Zustand hervor, dessen Genesis die Kirchengeschichte beschreibt. Wenn eine statistische Kenntniß nur so weit dieß für jetzt möglich ist gefordert wird, so hat dieß seinen Grund darin, daß die kirchliche Statistik als Wissenschaft [3]) eben noch in ihren Anfängen und in ihrem Werden begriffen ist, und daß es einer Fülle sich für diesen Zweck vereinigender Kräfte bedarf, um sie auch nur zu einer annähernden Vollendung zu bringen. Schon das nöthige Material, inwiefern es die Ausbreitung der verschiedenen Kirchen im Einzelnen betrifft, die Zahl der einzelnen Mitglieder der mannichfaltigen Kirchen und Gemeinden, ihren festgestellten Lehrbegriff, die Form ihrer Regierung und ihr Verhältniß zu den betreffenden Staaten, den Betrag und die Bezugsart ihrer Einkünfte, ihren Cultus und was sie für die theologische Wissenschaft geleistet haben, genau darzustellen, erfordert eine Fülle von Nachforschung, den Besitz vieler oft schwer zugäng-

---

[3]) Die kirchliche Statistik ist erst in neuester Zeit in den Kreis der theologischen Wissenschaften, welche auf Universitäten besonders vorgetragen zu werden pflegen, aufgenommen worden, nachdem man sie als die unentbehrliche Grundlage jeder Darstellung der Kirchengeschichte erkannt hatte. Auch hier hat Schleiermacher den ersten Anstoß zur wissenschaftlichen Bearbeitung gegeben, indem er den Begriff der kirchlichen Statistik fest bestimmte; einer Disciplin, deren Wichtigkeit ihm durch seine Auffassung des Begriffs der Kirchenregierung sich aufdringen musste. Vor ihm hatte der fleissig sammelnde Stäudlin, dankenswerth genug für seine Zeit, das kirchenstatistische Material, dessen er habhaft werden konnte, und er war dazu in Göttingen in höchst günstiger Lage, zusammengetragen und es unter bestimmte Rubriken in übersichtliche Ordnung zu stellen versucht. Stäudlins Arbeit und Schleiermachers wissenschaftliche Bestimmung des Begriffes der kirchlichen Statistik, sowie seine einflußreichen, bis jetzt noch nicht gedruckten Vorlesungen über dieselbe, waren das einzige Bedeutende vor der hier besprochenen Periode der Geschichte der Kirchengeschichte. In dieser Periode finden wir bis zum Jahre 1841 nur vorbereitende zerstreute Beiträge von kirchenstatistischen Materialien. Erst 1842 gab Jul. Wiggers eine wissenschaftliche Bearbeitung des Ganzen. [Kirchliche Statistik: Hamburg und Gotha 1842. 1844. 2 Bde.] Man nimmt an der größeren Lebendigkeit des kirchlich statistischen Betriebs auf dem Felde der Literatur bald den Einfluß dieses vorzüglichen Werkes als eines Kernes wahr, um den sich alle zerstreute Mittheilungen anschliessen, als eines Rahmens, in den man alles Einzelne an seinem Orte einreihen konnte.

licher Hülfsmittel und eine in vielen Fällen in hohem Grade schwierige Kritik des von diesen Hülfsmitteln dargebotenen Stoffes. Und doch ist dieß nur der geringere Theil der Aufgabe, wenn man den weit bedeutenderen betrachtet, in welchem eine von jeder Parteilichkeit sich frei haltende Schilderung des Geistes und des religiös sittlichen Zustandes aller einzelnen Kirchenparteien gefordert wird. Es wird eine lange Reihe von sich gegenseitig controlirenden Beobachtungen nöthig sein, um dem Statistiker den richtigen Gesichtspunct des Urtheils anzugeben; und von Seite des Statistikers eine (immer seltene) Unbefangenheit des Blickes, um auch in der verschrobensten Form noch den christlichen Geist, sowie in dem, wenn auch in kaum merkbarem Grade, bemerkbaren Vorhandensein dieses Geistes die Erfüllung des Wortes vom Herrn wahrzunehmen, daß er in seiner Kirche sein wolle bis an der Welt Ende. Einstweilen sind alle Beiträge mit Dank anzunehmen, welche das Material vermehren, es der Sichtung und Prüfung anheimgeben und seine wissenschaftliche Verwendung möglich machen. Hierfür ist denn in der hier behandelten Periode Manches gethan worden. Es reicht hin, hier die kirchenstatistischen Beiträge zu nennen, welche in unserem Zeitraume dem deutschen Publicum geboten worden; wenn man dabei, nach Vorausschickung der mehr oder minder das Ganze im Auge habenden Arbeiten, die einzelnen Erdtheile und Länder auseinanderhält und in der Angabe der Literatur die chronologische Ordnung befolgt, also die Jahre in ihrer Aufeinanderfolge angiebt, in welchen die einzelnen Beiträge erschienen sind.

So theilt sich die ganze Masse des Geleisteten nach dem, was für Europa, Asien, Amerika und Australien, und dann weiter, was für deren einzelne Länder geschehen ist [4]). So wird sich für Europa ergeben, daß statistische Beiträge zu verzeichnen sind für Spanien [5]), Frankreich [6]), die Schweiz [7]), England [8]), Irland [9]), Schottland [10]), die Niederlande [11]), Ungarn [12]), Siebenbürgen [13]), Deutschland [14]).

4) Die Religionen, Confessionen und Secten der Erde in kurzen unterhalt. Abrissen, nach alphab. Ordn. dargest. v. J. G. F. J. Nürnberg 1825.
Bestand der kath. Kirche auf dem ganzen Erdboden, aus der zweiten Aufl. der chronol. Reihenfolge der Päpste bes. abgedruckt. (6 B.) 1828.
Archiv merkw. Urkunden und Nachrichten aus alter und neuer Zeit für die Parochialgeschichte der Kirchen und Schulen unseres deutschen Vaterlandes. Herausg. von M. T. W. Hildebrand. Jahrg. 1833. 1r Bd. 6 Hefte à 4 Bogen. 1833.
Augusti: Beiträge zur Geschichte und Statistik der evang. Kirche. 1s Heft. (21½ B.) 1837. 2s Heft eod. 3s Heft 1838.

Kirchengeschichtliche Uebersicht zu Anfang des Jahres 1846. I. Zur Geschichte und Charakteristik der gegenw. relig. Bewegung, zunächst in der kathol. Kirche; II. Uebersicht der Gemeinden deutschen Bekenntnisses. (1½ B.) 1846. (deutsch-katholisch.)

Carl Retz, evang. Prediger: Die Kirchen des europäischen Abendlandes in ihren gegenwärtigen Verhältnissen, ihrem Kampfe, ihrer Annäherung und ihrer Entfernung von einander. Erster Band. (XII. 490 S.) 1847.

[5]) Ueber die kirchlichen Zustände Spaniens und ihre Reformation. (Aus dem Herold d. Glaubens f. d. Leser d. Sion bes. abgedr.) (5¾ B.) 1843.

Borrow: Fünf Jahre in Spanien (1835—39). Nach der dritten Auflage des Engl. übers. 3 Bde. 1844.

[6]) Religion u. Philos. in Frankreich; von Carové. 1r u. 2r Bd. 1827.

D. Hermann Reuchlin: Das Christenthum in Frankreich innerhalb und ausserhalb der Kirche (29¼ B.) 1837.

Pf. Emil Frossart: Der Protestantismus in Frankreich. Geschichte, Verfassung, Lehre, Gebräuche und Anstalten der französisch-reformirten Kirche; frei bearbeitet von Pf. G. Steinbeis. (5½ B.) 1843.

Guizot und Coquerel: Ueber den Protestantismus in Frankreich; übersetzt von Plötz. (6 B.) 1843.

Graf Agenor v. Gasparin: Die allgemeinen Interessen des französischen Protestantismus. Aus d. Französ. von Dr. Mart. Reubel. 1ste Abtheilung. (10 B.) 1843. 2te Abtheilung 1844.

Dr. L. A. Warnkönig: Die Kirche Frankreichs und die Unterrichtsfreiheit. (10¼ B.) 1845.

D. Theod. Pressel: Zustände des Protestantismus in Frankreich. (IV. 116 S.) 1848.

Pred. A. v. Mestral: Die Vermittlungskirche in Frankreich. (A. d. ev. Kirchenzeitung bes. abgedr.) 1849.

Als nächstens erscheinend: D. Hellmar: Entstehung und Wesen der neuen evangelisch-reformirten Unionskirche in Frankreich; in Niedner's Zeitschrift f. d. hist. Theol. 1851. 3tes Heft.

[7]) Pf. Huldreich Seifert: Kirchliche und sittliche Zustände im evangelischen Cantonstheile von St. Gallen. (1 B.) 1843.

Geographisch-historische Kirchenstatistik der kathol. Schweiz; von einem kathol. Geistlichen. 1s Heft. (6⅛ B.) 1844. 2s Heft 1846.

Civil-, Kirchen- und Militair-Etat des eidgenöss. Standes St. Gallen für 1844. (4¼ B.) 1845.

Die kirchliche Krisis im Canton Waadt. Mit den Actenstücken. Aus dem Französ. (7 B.) 1846.

D. Alex. Schweizer: Das kirchliche Zerwürfniß im Canton Waadt. (3¾ B.) Nach den Acten. 1846.

Die kirchl. Ereignisse d. J. 1845 im Waadtlande. 12. (88 S.) 1847.

Die Kirchenspaltung im Waadtlande; Darstellung der Thatsachen und Sammlung der Actenstücke. Veröffentlicht durch Ch. Baup, evang. Prediger. Nach dem Französ. von Leopold, Gymnasiallehrer in Bautzen. Abgedruckt in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1846. 4. H. u. 1847. 1. H.

Gelpke, Prof. in Bern: Die kirchl. Bewegung im Canton Waadt während der letztvergangenen Jahre. Abgedr. ebendas. 1850. 3s Heft.

Urkunden z. geh. Gesch. d. neuesten Religionsstreites in Bern. (14 S.) 1847.

Gelzer: Die Bedeutung der kirchl. Bewegungen in der Schweiz seit 1839. (35 S.) 1847.

[8]) Erklärung der kathol. Bischöfe, der apostol. Vicarien und ihrer Coadjutoren in Großbritannien, nebst Adresse der brit. Katholiken an ihre protest. Mitbürger. Aus dem Engl. (6 B.)

Fliedner: Collectenreise — s. die Niederlande, Note 11.

Petri: Beiträge zur bessern Würdigung des Puseyismus durch Uebertragung einiger der wichtigsten betreff. engl. Schriften. 1s Heft, die Einleitung in den Brief Puseys an den Erzbischof von Canterbury enth. 1843.

Digitized by Google

Cand. Herm. F. Uhden: Die Zustände der anglikan. Kirche, mit besonderer Berücksichtigung der Verfassung und des Cultus. ($15\frac{1}{4}$ B.) 1843.

Fr. Eller: Die anglikanischen Kirchenzustände, mit bes. Berücksichtigung der kath. Bewegungen in dens. u. des Puseyismus. ($17\frac{1}{2}$ B.) 1843. Schaffh.

Ad. Sydow, Hof- und Garnisonprediger: Beiträge zur Charakteristik der kirchl. Dinge in Großbritannien. Erstes Heft, enth. die schottische Kirchenfrage. Erste Abtheilung. (12 B.) 1844. Zweites Heft, enth. der schottischen Kirchenfrage „Schluß und Documente." 1845.

Otto v. Gerlach: Ueber den religiösen Zustand der engl. Kirche im Jahre 1842. ($9\frac{1}{8}$ B.) 1846.

9) Gustav v. Beaumont: Irland in socialer, politischer u. religiöser Beziehung, seiner Gegenwart und seiner Zukunft, mit einer histor. Einleitung. Aus dem Französ. v. Dr. Ed. Brinckmeier. 2 Th. gr. 12. 1r Th. 1839.

D. Jul. Röttinger: Die Leiden der Katholiken in Irland. 1844.

10) Gemberg: Die schott. Nationalk. Mit Vorw. v. Neander. 1828.

K. H. Sack: Die Kirche von Schottland. 1. Th. 1844. 2. Th. 1848.

Priester W. Meston: Kurzer Abriß der Grundzüge, Verfassung und Geschichte der freien schottischen Kirche. Aus dem Französ. übers. v. Cand. Oscar Fraas. (36 S.) 1849.

11) Pf. Thomas Fliedner: Collectenreise nach Holland u. England. (Kirchen-, Schul-, Armen- und Gefängnißwesen beider Länder genau dargestellt.) Bd. 1. 2. 1831.

Augusti: Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Kirche und Theologie im Königreich d. Niederlande. ($11\frac{1}{2}$ B.) 1837.

Die Unruhen in der niederländischen Kirche 1833—1839. Aus den Quellen. Herausgeg. v. Gieseler. 1840.

Diac. E. H. Kuhn: Die Feier der kleineren Festtage in den Niederlanden dargestellt. ($2\frac{1}{4}$ B.) 1841.

L. P. W. Lütkenmüller, früher evangel. Prediger zu Brüssel: Beiträge zur Kirchengeschichte der Gegenwart. Ein Lebensbild der deutschen, belgischen und holländischen Kirche. (24 B.) 1842.

Denkschrift über die Lage der Katholiken in den Niederlanden, seit ihrer Emancipation 1798 bis auf unsere Tage. (VII. 78 S.) 1850.

12) Kurze Beleuchtung der Nachrichten und Betrachtungen über die ungarischen Nationalsynoden (der röm. kath. Kirche von 1822). 1828.

Joh. Graf Mailáth: Die Religionswirren in Ungarn. Nachtrag zum I. II. Bd. 1846.

13) Prof. D. Joh. Salamon: De statu ecclesiae evangelico-reformatae in Transsylvania. (15 B.) 1840.

14) Beiträge zur Statistik der deutschen protestantischen Landeskirche im Jahre 1846. (4 B.) 1846.

Für Deutschland insbesondere werden dann die verschiedenen deutschen Länder zu berücksichtigen sein; und hier, sowie bei Angabe der specielleren Beiträge, wird für unsern Zweck keine Unterscheidung der Confessionen stattzufinden brauchen, sondern was für einzelne, specielle Puncte, Bisthümer, Kreise und Aemter, und was für einzelne Klöster und Kirchen sich ergiebt, zusammengestellt werden dürfen. Von den deutschen Ländern kommen hier in Frage: Oestreich [15], Preußen [16], Bayern [17], Württemberg [18], Sachsen [19], Waldeck [20], Baden [21], Hessen [22], Mecklenburg [23], Schleswig-Holstein [24]. Dazu kommen in Europa noch: Griechenland [25] und Rußland [26].

[15]) Hirtenbrief des Herrn Bischof Gregor Thome zu Tiniez in Galizien, übers. von Silbert. 1825.
Histor. und topograph. Darstellung der Pfarreien, Stifter, Klöster, milden Stiftungen und Denkmäler im Erzherzogthum Oesterreich. Zehnter Band. Kirchl. Topographie von Oesterreich, 3te Abtheilung, 2r Bd. (Kremsmünster enth.) Fortges. v. Ulr. Hartenschneider. 11r Bd. (das Decanat Pillichstorf v. Pf. Aloys Schützenberger). 1833. 17r Bd. herausg. v. Jos. Weißbacher und Aloys Schützenberger, a. u. d. Titel: Topographie des Erzherzogthums Oesterreich. 3te Abth. 4r Bd. (das Decanat Peyerbach im Hausruck-Kreise v. Oesterreich ob d. Ens, mit den Grafen v. Schaumburg, dann den Fürsten und Grafen von Stahremberg aus Schwertling. 1839.
Jac. Ludw. Ehrenreich, Graf von Barth-Bartenheim: Oesterreichs geistliche Angelegenheiten in ihren politischen u. administrativen Beziehungen. (37½ B.) 1841.
Cons.-Rath Prof. D. Helfert: Darstellung der Rechte, welche in Ansehung der heiligen Handlungen, dann der heil. und relig. Sachen, sowohl nach kirchlichem als nach österreichisch bürgerlichem Gesetze stattfinden. 2te verm. und verb. Aufl. (28 B.) 1843.
Derselbe: Die Rechte und Verfassung der Akatholiken im österreichischen Kaiserstaate. Nach den k. k. Verordnungen zusammengestellt. 3te sehr verm. und verb. Aufl. (17 B.) 1843.
Ed. Audersky: Der hohe Klerus der österreichischen Monarchie nach seiner Gradualvorrückung von 1800 bis auf die neuesten Zeiten dargestellt. 12. (6¼ B.) 1845.
D. Sylvius: Ueb. d. Zukunft der Kirche in Oesterreich. (132 S.) 1848.
Appellationsrath D. Ign. Beidtel: Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserl. österreichischen Staaten, die Art ihrer Entstehung u. d. in Ansehung dieser Zustände wünschensw. Reformation. (XVI. 328) 1849.
[16]) Actenstücke, betreff. die neue preuß. Kirchenagende, herausg. und mit einigen Bemerkungen begleitet von R. Falck. 1827.
Hofr. J. D. F. Rumpf: Die preuß. Monarchie in Hinsicht ihrer — ——— Kirchen — Schul ——— Verfassung. (37½ B.) 1839.
Laspeyres: Gesch. und heut. Verfassung der kathol. Kirche Preußens. Erster Theil. 1840.
Aloys Bach: Gesch. d. Grafschaft Glatz. Anhang: Kirchl. Statistik der Grafschaft Glatz. (35 B.) 1841.
Ludw. v. Rönne und Heinr. Simon: Die Verfassung und Verwaltung des preuß. Staates. Achter Theil: Die Kirchen- und Unterrichtsverhältnisse. Dritter Band. 1843.
Urkundensammlung von bisher ungedruckten Gesetzen, nebst Uebersichten gedruckter Verordnungen für die evangel. Kirche von Rheinland und Westphalen; von Dr. Heinr. Friedr. Jacobson. (43 B.) 1844.
J. C. F. Borck, weil. Pfarrer: Handbuch über die Kirchen- und Schulgesetzgebung im preuß. Staate, mit bes. Berücksichtigung der Provinz Preußen, Ost-, Westpreußen und Litthauen; gänzlich umgearbeitet, fortges. und erweitert von J. C. G. Lorkowsky, Reg.-Assess., und herausg. v. J. A. Ed. Oesterreich, Cons.-Rath. 2 Bde. (91½ B.) 1844.
Justizrath Herm. Jos. Stupp: Die päpstlichen Legaten Commendone u. Capaccini i. Berlin u. d. Pfarrer Prisac i. Rheindorf. (VIII. 69 S.) 1847.
Der gegenw. Stand der evangel.-luth. Kirche in Preußen. (40 S.) 1847.
Pastor F. G. E. Anders: Statist. d. evang. Kirche in Schlesien. 1848.
Pfarrer D. Friedr. Ad. Beck: Statistik der evangel. Kirche in der Rheinprovinz und Westphalen. 1848.
[17]) Weilmayr: Pfarr-Topographie vom Königreich Bayern in alphabetischer Ordnung. 1830.
G. Döllinger: Sammlung der im Gebiete der innern Staatsverwaltung des Königr. Baiern bestehenden Verordnungen. München 1838 ff. Th. VIII. I. Abth., Relig. u. Cultus; II. Abth., Vermögen d. Kirchen; III. Abth., prot. Kirche.

Digitized by Google

Fuchs: Annalen der protest. Kirche im Königreich Baiern, von dem Regierungsantritt Maximilian Joseph I., 1799, bis zur Bildung eines protestantischen Oberconsistoriums, 1818. Neue Folge, Heft 1, 1839. H. 4, 1843.
H. E. G. Paulus: Die protestantisch-evangelische unirte Kirche in der bairischen Pfalz. Eine Sammlung von Actenstücken. 1840.
Advokat A. Möller: Das protest. Kirchenverfassungsrecht in Bayern. ($1\frac{1}{2}$ B.) 1846.
Friedr. Hommel: Die wahre Gestalt der bayerischen Landeskirche und die bayerische Generalsynode 1849, gegenüber einem ihrer Vertheidiger dargestellt. (88 S.) 1850.

[18]) B. A. Pflanz: Ansichten über die Verhältnisse der Katholiken in Württemberg. ($5\frac{1}{2}$ B.) 1843.
Neue Briefe zweier Freunde über die katholischen Zustände in Württemberg. (18 B.) Schaffhausen 1844.
Die Ultramontanen in Württemberg. ($2\frac{1}{8}$ B.) 1846.

[19]) Sup. J. C. H. von Zobel: Allgem. Uebersicht der Kirchengeographie und Statistik des Königreichs Sachsen. Fol. (12 B.) 1831.
Die katholischen Zustände in Sachsen, von einem Katholiken. 2te Aufl. gr. 12. ($2\frac{5}{8}$ B.) 1843.
D. Aug. Francke, Cons.-Rath und Hofprediger: Ueber Reform der Verfassung d. evang. Kirche im Königreich Sachsen. (30 S.) 1848.

[20]) F. Weigel: Ueber den gegenw. Zustand der evangel. Kirche im Fürstenthum Waldeck. (7 S.) 1847.

[21]) Pf. Carl Zittel: Zustände der evangel.-protestantischen Kirche in Baden. ($20\frac{1}{2}$ B.) 1843.
Die kathol. Zustände in Baden, mit urkundlichen Beilagen. 2te Abtheilung. (15 B.) 1843.
Gg. Friedr. Schlatter: Die Verfassung der evangel.-prot. Kirche in Baden, wie sie ist und wie sie sein soll. (XI. 151 S.) 1848.

[22]) Pf. Wilh. Bach: Kurze Geschichte der kurhessischen Kirchenverfassung, als Einleitung zu einer Statistik der evangelischen Kirche in Kurhessen. ($10\frac{1}{2}$ B.) 1832.
Prälat D. Carl Wilh. Köhler: Handbuch der kirchl. Gesetzgebung des Großherzogth. Hessen. 1r Bd. (XXXII. 495 S.) 1847. 2r Bd. 1848.

[23]) Handbuch der im Großherzogthum Mecklenburg-Strelitz geltenden Kirchengesetze, v. d. ältesten Zeit bis 1837; 4te Lief., Bog. 40—$56\frac{1}{2}$. 1839.
D. Jul. Wiggers: Die mecklenburgische Kirchenverfassungsfrage. Ein Gutachten mit Actenstücken. (79 S.) 1850.

[24]) J. Heinr. Bernh. Lübkert: Versuch einer kirchl. Statistik Holsteins, unter Mitwirkung der meisten seiner Amtsbrüder entworfen und herausgegeben. (37 B.) 1837.
Pastor Dr. H. N. A. Jensen: Versuch einer kirchl. Statistik des Herzogthums Schleswig. 4te Lieferung. (28 B.) 1843.

[25]) J. Wenger: Beiträge zur Kenntniß des gegenw. Geistes und Zustandes der griech. Kirche in Griechenland u. d. Türkei. ($19\frac{1}{2}$ B.) 1839.

[26]) H. J. Schmitt: Die morgenl. griech.-russ. Kirche. 1826.
Ueber die Wiedervereinigung der Unirten mit der rechtgläubigen Kirche im russischen Reiche. Aus dem Russ. v. Aug. v. Oldekop. ($2\frac{1}{4}$ B.) 1840.
Die neuesten Zustände der kathol. Kirche beider Ritus in Polen u. Rußland seit Katharina II. bis auf unsere Tage. (59 B.) 1841.
Nachrichten und Mittheilungen für die evangel. Geistlichkeit Rußlands, herausgeg. durch Prof. Carl Chr. Ullmann. 4r Bd. 6 Hefte. 1843. 5r Bd. 6 Hefte. 1844.
D. Hermann Wimmer: Die griech. Kirche in Rußland. (133 S.) 1847.

Hinsichtlich der übrigen Erdtheile sind zu betrachten: bei Asien, Armenien [27]), Hinterindien [28]) und Palästina [29]); bei

Amerika, Nord- [30]**) und Süd-Amerika** [31]**); von Australien,** die Gesellschaftsinseln [32]).

[27]) Kurze histor. Darstellung des armenischen Volks (von zwei Baseler Missionszöglingen). (7½ B.) 1831.

[28]) E. H. Röttger, Missionsprediger im Dienste der niederländischen Mission: Briefe über Hinterindien. 1844.

[29]) Staudenraus: Die Franziskaner in Jerusalem. (4½ B.) 1838.

[30]) Past. J. G. Büttner: Die hochdeutsche reform. Kirche in d. vereinigten Staaten von Nordamerika, von ihrer Gründung bis auf die neueste Zeit. Nebst 4 Beilagen. (9⅔ B.) 1846.

[31]) Cajetan Baluffi, Cardinalpriester und Bischof von Imola: Das vormals spanische Amerika a. d. relig. Gesichtspuncte, von seiner Entdeckung bis 1843. Deutsch, m. Anmerk. u. Citaten v. F. M. M. I. 1ste Hälfte. 1848.

[32]) Cand. Hermann Wegener: Geschichte der christl. Kirche auf dem Gesellschafts-Archipel. 1844.

Was für einzelne Bisthümer [33]**), Kreise** [34]**), Aemter** [35]**), Klöster** [36]**) und Kirchen** [37]**) zu verzeichnen ist, geht nur Deutschland an.**

[33]) Herber: Statistik des Bisthums Breslau. 1825.

Die päpstlichen Bullen zur Errichtung des Erzbisthums Freising und der oberrheinischen Kirchenprovinz; lat. und deutsch. 1828.

Schematismus der Geistlichkeit des Bisthums Trier im J. 1828. 1828.

Chronik der Diöcese Trier. Erster und zweiter Jahrgang 1830 u. 31, je 4 Hefte. 1830, 1831.

Kirchliche Statistik für das Bisthum Mainz. 1831. (10 B.)

A. J. Binterim und Pf. J. H. Mooren: Die alte und neue Erzdiöcese Cölln in Decanate eingetheilt. 1831.

Augusti: Ueber die Bedeutung des Erzbisthums Utrecht. 1838.

Domcapitular Friedr. Wunder: Die Archidiaconate und Decanate des Bisthums Bamberg, mit Nachrichten über die Capitelskassen und Capitelsbibliotheken. (4½ B.) 1845.

Schematismus der Geistlichkeit der Diöcese Brixen. 1846 und 1847.

v. Mering: Die hohen Würdenträger d. Erzdiöc. Cölln. (9½ B.) 1846.

Catalogus cleri diöcesis Tridentinae pro anno 1847. (80 S.)

Kurzer Bericht aus den Verhandlungen über die Ausstattung des Osnabrücker Bisthums. 12. (19 S.) 1848.

Beiträge zur Geschichte des Bisthums Augsburg; herausgeg. v. Domcapitular Ant. Steichele. Bd. I. Heft 1. (192 S.) 1849.

Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München-Freising; herausgeg. unter Beihülfe mehrerer Mitarbeiter vom Dompropst Mart. Deutinger. 1r Bd. 3 Hefte. (1—2 Heft S. 1—384) 1850.

Schematismus der Geistlichkeit des Erzbisthums München-Freising für 1850. (XXXVIII. 222 S.) 1850.

Schematismus der Geistlichkeit des Bisthums Paderborn; herausgeg. am Schlusse des Jahres 1849. (152 S.) 1850.

[34]) Pf. Friedr. Kil. Abicht: Der Kreis Wetzlar, historisch, statistisch, topographisch dargest. 3r Th. enth. die Kirchengeschichte d. Kreises. 1838.

[35]) J. B. Diepenbrock, Gesch. des vormal. Münsterschen Amts Meppen, mit bes. Rücksicht auf Einführung des Christenthums, Religionswechsel zur Zeit d. Reformation u. d. Leistungen d. Jesuiten. (48 B.) 1838.

[36]) Abt C. Königsdörfer: Das Kloster zum heil. Kreuz in Donauwörth; 3 Bände in 4 Abth. mit 7 Kupfer- und 6 Steinabdrücken. Donauwörth, 1819—29.

Capitular Malachias Koll: Das Stift Heiligenkreuz in Oesterreich, mit 5 Ansichten. (20 B.) 1834.

F. X. Görlich: Die Prämonstratenser und ihre Abtei zum heil. Vincenz in Breslau. 1r Theil. 1836.

Mich. Braig (vormals Capitular, nun Pfarrer): Kurze Geschichte der ehemal. vorderösterreich. Bened.-Abtei Wiblingen in Schwaben. (26 B.) 1834.

Stadtpf. Joh. Bapt. Brenner: Geschichte des Klosters und Stiftes Waldsassen; nach Quellen bearb. ($20\frac{1}{2}$ B.) 1837.

Aug. Schröder, Oberdomprediger: Kurzer Abriß einer Geschichte der Stifts- u. Domkirche u. d. Domcapitels zu Burg Brandenburg. (5 B.) 1837.

F. X. Remling, Pfarrer: Urkundliche Geschichte der ehemal. Abteien und Klöster im jetzigen Rheinbaiern. 2 Theile. 1834.

Pritz, regul. Chorherr u. Prof.: Beschreibung und Geschichte d. Stadt Steyer und der Klöster Garsten und Gleink. ($29\frac{1}{2}$ B.) 1839.

Amman, gewesener Franziskanerguardian: Ueber die Verderbniß der Klöster. Vierte Auflage. 1841.

(Französische Uebersetzung dieses Buches, und eine Anrede an das Schweizervolk desselben Inhalts. Beide gleichfalls 1841.)

Böttcher, Lehrer an der Kreuzschule in Dresden: Die Cistertienser und ihre in Böhmen u. Sachsen noch bestehenden Stifter; in Niedner's Zeitschr. für d. hist. Theol. 1847. 2. u. 3. Heft.

[37]) Beitrag zu einer Geschichte und Beschreibung der luther. Pfarrkirche in Marburg. 1s Heft. 1828.

Pastor D. Funk: Die Grundlage der ursprünglichen Einrichtung der Lübeck'schen Kirche. Eine Vorlesung. ($3\frac{1}{2}$ B.) 1831.

Rector Joh. Gottlieb Jahn: Die Kirche zu Oelsnitz. (6 B.) 1837.

Rector Mich. Morgenbesser: Gesch. d. Kirche zu St. Bernhardin in Breslau. ($2\frac{1}{2}$ B.) 1838.

Geschichtl. Nachrichten üb. d. Sophienkirche in Berlin. (1 B. u. 1 Ansicht.)

Die herzogl. Hofkirche zu Ehrenburg s. d. Reformation. ($13\frac{1}{2}$ B.) 1838.

Pfr. Anderson: Geschichte der Gründung und Erbauung der Kirche zu Lossen, Brieg'schen Kreises. ($2\frac{1}{2}$ B.) 1839.

Pf. Dr. Sigm. Aug. Kähler: Die evangel. Kirche in Braunsberg. (8 B.) 1839.

Gerstner: Die Stadtpfarrkirche zu Ingolstadt. ($6\frac{1}{2}$ B.) 1840.

Die Kollm'sche Kirche im Mai 1841 v. H. M. (5 B.) 1841.

Adreßb. d. Geistlichk. v. Münster; herausg. v. F. Schem. (8 B.) 1842.

Specielle und neuere Kirchengeschichte hängen mit der Statistik so innig zusammen, daß hier sogleich die Literatur für diese beiden Theile der Kirchengeschichte angefügt werden kann. Um die Theilung der literarischen Angaben nicht zu sehr in's Einzelne gehen zu lassen, mag die Literatur für neuere und specielle Kirchengeschichte in der oben näher bezeichneten chronologischen Ordnung hinsichtlich der Erscheinung der bezüglichen Schriften, sowie unter Zusammenfassung des Neueren und des Speciellen, hier folgen [38]).

[38]) Geschichte der s. g. Momiers. 1825.

Die kathol. Kirche Schlesiens, dargest. v. einem kath. Geistlichen. 1826.

Freimüthige Aeusserungen üb. d. sittl. u. kirchl. Zustand Oberschlesiens. 1827.

Erster Sieg d. Lichts üb. d. Finsterniß i. d. kath. Kirche Schlesiens. 1827.

Vertheidigung Oberschlesiens gegen die freimüth. Aeusserungen über den sittlichen und kirchlichen Zustand Oberschlesiens. 1827.

Jul. Müller: Zur Beurth. d. Schrift: die kath. Kirche Schlesiens. 1827.

Fliegende Blätter zum Heile der christ-kath. Kirche Schlesiens, auf Veranlassung der Schrift: „die kathol. Kirche Schlesiens" herausg. von Pf. Härtel. Erstes Heft 1827.

Schreiben eines kath. Geistlichen an den Verf. des Buches: „Die kath. Kirche Schlesiens." 1827.

Freundliche Zuschrift an die Gegner des Buches: „Die kathol. Kirche Schlesiens." 1827.

Erinnerungen an Friedrich II., König von Preußen, in Bezug auf die gegenseitigen Verhältnisse der evang. und kath. Kirche in Schlesien. 1827.

Die oberschlesische Finsterniß. (2 B.) 1827.

Ph. Strahl: Beiträge zur russ. Kirchengeschichte. Erster Band 1827.

De Potter: Lettres de Pie V. sur les affaires religieuses de son temps en France. 1827.

K. Panse: Gesch. d. Auswand. der evang. Salzburger i. J. 1732. 1827.

J. S. G. Holzapfel: Die Union in Lemgo. 1827.

F. W. Sintenis: D. Union d. beid. prot. Confess. in Anh. Dessau. 1827.

Van Espen: Acta circa missionem hollandicam ab a. 1703—1731. cur. T. W. Backhusio. Nova ed. 1828.

Picot: Denkwürdigkeiten aus d. Kirchengeschichte von Frankreich. 1828.

Schlegel: Kirchen- und Reformationsgesch. von Norddeutschland und den hannöv. Staaten. 1r Band 1828, 2r Band 1829, 3r Band 1832.

Münter: Primordia ecclesiae Africanae. 4. (35½ B.) 1829.

J. L. Funk: Die Organisirung der engl. Staatskirche, geschichtl. dargestellt. (17 B.) 1829.

Domherr Dr. L. Hohenegger: Beleuchtung der G. v. Berczevicz'schen Schrift: „Nachrichten üb. d. jetz. Zustand d. Evangelischen i. Ungarn." 1829.

Dess. Ueber Friedrichs „vertraute Briefe über die äussere Lage der ev. Kirche in Ungarn." 1829.

Prof. D. Ph. Strahl: Geschichte der russ. Kirche. Erster Theil: von den ersten Anfängen des Christenthums bis zur Errichtung des Patriarchats in Rußland. (48 B.) 1829.

Historia ecclesiae evang. A. C. addictorum in Hungaria universa, praecipue vero in XIII oppidis Scapusii. (20½ B.) 1830.

Chr. v. Rommel: Philipp d. Großmüth. v. Hessen. 3 Bde. 1830.

Aus dem Leben Gregors XVI. v. A. P. (1½ B.) 1831.

Carové: Der S. Simonismus und die neue französ. Philosophie. 1831.

Münter: Kirchengesch. v. Dänemark u. Norwegen. I—II. 1. 2. 1831. III 1833.

Dr. Ad. Friedr. Riedel: Die Mark Brandenburg im J. 1250 (politische und. kirchl. Verhältnisse). Erster Theil: Die Beschreibung der einzelnen Provinzen der Mark Brandenburg, 1831. Zweiter Theil 1832.

Dr. K. W. Schiebler: Der St. Simonismus. Nach dem Französ. dargestellt. (8½ B.) 1831.

Dr. Joh. H. Stuffken: Diss. de Theodosii M. in rem christianam meritis. (12 B.) 1831.

Dr. F. W. Barthold: Der Römerzug König Heinrichs d. Lützelburgers, in 6 Büchern dargestellt. 2r Theil, 1831.

Beiträge z. Hildesheim'schen Geschichte. Bd. I. II. v. Gerstenberg. 1831.

W. S. Browning: Gesch. d. Hugenotten; übers. v. Dr. K. Herzog. 1831.

Gg. Feijér: Cod. diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. VI Tomi, XIII Voll. 1831.

M. Jul. Schmidt: Kurze Chroniken der ehemal. Bischöfe von Minden. Aechte unveränderte Ausgabe des Manuscripts von 1650, mit anderweitigen Urkunden in altsassischer Mundart vermehrt v. Fr. Stohlmann. (9 B.) 1831.

Bretschneider: Der S. Simonismus und das Christenthum. 1831.

Prof. D. Aug. Hahn: Ueber die Lage des Christenthums, mit einer Beilage: Der S. Simonismus als rel. polit. System, im Zusammenhange dargestellt. (11 B.) 1832.

Pf. Joh. Jacob Kreutzer: Etwas z. Vertheid. d. philos.-relig. Systems des rc. Hermes. (3½ B.) 1832.

E. B. Pusey: Das Aufkommen und Sinken des Rationalismus in

Deutschland; ein histor. Versuch. Nach d. Engl. bearbeitet von Pastor Ch. H. F. Bialloblotzky und Pred. M. F. Sander. Neue wohlf. Ausgabe. (8 B.) 1832.

Scheibel: Gesch. d. luth. Gemeinde in Breslau vom Nov. 1830 bis Februar 1832. (2½ B.) 1832.

Helperici s., ut alii arbitr. Angilberti Carolus M. et Leo P. e cod. Turic. saec. IX. emend. J. C. Orellius. (3 B.) 1832.

A. Neander: Gesch. d. Pflanzung rc. d. christl. Kirche. 1r Bd. 1832. 2r Bd. 1834. 2te Aufl. Bd. 1. 2. 1838. 3te Aufl. 1841. 4te Aufl. 1847.

Beiträge zu einer K.-G. der Niederlausitz. (4 B.) 1832.

Scheibel: Nachrichten v. neuesten Zustande d. luther. K. in Schlesien, April 1832 — Juni 1833. (4¾ B.) 1833.

Abt, Domherr de Berault-Bercastel: Gesch. des Christenthums, fortges. v. d. Wahl Pius VII. 1800 bis Gregor XVI. Aus d. Ital., 12. 1833. 1r u. 2r Bd. 1833. 3r Bd. 1834. 4r—6r Bd. 1835.

Dr. G. H. van Herwerden: De Juliano Imp. (9½ B.) 1833.

Dr. J. G. Scheibel: Actenmäß. Gesch. d. neuesten Unternehmung einer Union zw. d. ref. u. luth. K. 2 Theile. (39 B.) 1833.

Max Veit: St. Simon u. der St. Simonismus. Gr. 12. (14¼ B.) 1833.

Hist. abrégée de l'église de Jésus Christ principalement pendant les siècles du moyen âge, rattachée aux grands traits de la Prophétie. 2 Vol. (Genève 1832—33).

E. Thd. Mayerhoff: Die Waldenser in unsern Tagen. (1½ B.) 1834.

Prof. Dr. J. W. J. Braun: De Tiberii Christum in Deor. num. referendi consilio Com. (2¼ B.) 1835.

Will. Stevens, M. A.: The history of the Scotish Church. Edinb. (Leipz. Weig.) 1835.

Sammlung einiger wichtigen officiellen Actenstücke zur Gesch. d. Emancip. der Kath. i. Engl., herausg. u. bevorw. v. Dr. Aug. Theiner. (9 B.) 1835.

Beiträge zur K.-G. des 19. Jahrh. in Deutschland. (14¼ B.) 1835.

Gfrörer: Krit. Gesch. d. Urchristenthums. I. 1. 2. 2te unveränderte Auflage. 1836. (Philo.)

Sup. Carl Wilh. Hering: Gesch. d. kirchl. Unionsversuche seit d. Ref. bis auf unsere Zeit. Erster Bd. 1836. (33 B.) Zweiter Bd. 1838.

Lepsius, Landrath zu Naumburg: Histor. Nachricht v. d. S. Claren-Kloster zu Weißenfels, n. e. Handschr. d. 14. Jahrh. u. urkundl. Quellen. 3½ B.) 1837.

Pastor Aug. Moser: Marienstein, oder die Gründung des Klosters zu Laußnitz, aus alten Handschriften mitgeth. gr. 12. (6 B.) 1837.

Die Evangelischgesinnten im Zillerthal. (2 B.) 1837.

Seb. Freudensprung: Comment. de Jornande. 4 maj. (4¾ B.) 1837.

Gieseler: Rückblick auf die theol. und kirchl. Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre. (1¼ B.) 1837.

Richard Rothe: Die Anfänge der christl. Kirche. Buch I. 1—3 mit einem Anhang über die ignatian. Briefe. 1837.

Esaia Tegnér: Die Kirche und Schule Schwedens in den beiden letzten Jahrzehnten, mit bes. Bez. auf das Stift Weriö; a. d. Schwed. v. Mohnike. (12 B.) 1837.

Acta hist. eccl. saec. XIX. ed. Rheinwald. (Jahrg. 1835.) 1838. (Jahrg. 1836.) 1839. (Jahrg. 1837.) 1840.

Urk. Belege z. Gesch. der Marien-Magdalenenkirche zu Breslau vor der Reformation; v. Diac. J. C. H. Schmeidler. Gr. 4. (7½ B.) 1838.

Prof. Chr. Fr. Schulze: Die Auswand. d. evang. Salzburger in Bezug auf die Auswand. der evang. Zillerthaler dargestellt. 1838.

Die Religionsbeschwerden der Protest. in Ungarn auf dem Reichstage 1833. (14 B.) 1838.

Acta Antihermesiana ed. Zell. (10¾ B.) 1838.

Acta Romana, edid. Dr. Braun und Dr. Elvenich. (18¾ B.) 1838.

E. Münch: Allgem. Gesch. d. kath. K. v. d. Ende des trident. Conciliums bis auf unsere Tage. Erste Abth., enth. die Lebensbeschreibb. u. Denkwürdigkeiten der berühmten Vorfechter für geläut. Katholicismus. Erster Band: Fra Paolo Sarpi. 1838.

Edm. Michaelis: Die Hermesianer in Rom. (3 B.) 1839.

Dr. Chr. Guil. Niedner: Philosophiae Hermesii Bonnensis, novarum rerum in theologia exordii, explicatio et existimatio. (5 B.) 1839.

Aug. Theiner: Versuche und Bemühungen des heil. Stuhls in den letzten drei Jahrhunderten, die durch Ketzerei und Schisma von ihm getrennten Völker des Norden wieder mit der Kirche zu vereinen. Nach geheimen Staatspapieren. I. 1. (Schweden u. seine Stellung z. h. Stuhl.) I. 2. 1839.

Mich. Hohl, Theol. Stud.: Bruchstücke aus d. Leben und den Schriften Ed. Irvings. (17½ B.) 1839.

Schicksale der Stephanianer. Gr. 12. (5½ B.) 1839.

Jul. Schladebach: Der Uebertritt des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg zur luth. Kirche. (11½ B.) 1839.

Die protest. Salzburger im 18. Jahrhundert. (7¼ B.) 1840.

Prof. H. J. Schmidt: Krit. Gesch. d. neugriech. und d. russ. Kirche, mit bes. Berücksichtigung ihrer Verfassung in der Form einer permanenten Synode. (37½ B.) 1840.

Prof. D. Carl Schrödl: Das erste Jahrh. der engl. K. (23 B.) 1840.

D. H. Schulze: De philosophia et moribus Juliani apostatae. 4 maj. (3½ B.) 1840.

Laspeyres: Gesch. u. heut. Verfass. d. kath. K. Preußens. 1r Bd. 1840.

Jul. Wiggers: K.-G. Mecklenburgs. (17¼ B.) 1840.

Der kirchl. Streit in Bremen. 1841.

Aug. Boden: Gesch. d. Berufung d. Dr. Strauß nach Zürich. (8 B.) 1841.

Chronik der neuesten kirchl. Ereignisse, 1839. 1840. (13½ B.) 1841.

Superint. Gust. Heinr. Heydenreich: Kirchen- und Schulchronik der Stadt und Ephorie Weißenfels seit 1539. (31 B.) 1841.

Domherr Ant. Klein: Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark seit der Einführung in diese Länder bis zur gegenwärtigen Zeit. 7 Theile. (183⅗ B.) 1840—42.

Pf. F. Trechsel: Beiträge zur Gesch. d. schweiz.-ref. Kirche, zunächst derjenigen des Cantons Bern. 2 Hefte. (19¾ B.) 1841.

Scheibel: Archiv f. hist. Entwickl. u neueste Gesch. d. luther. Kirche. 1841. 2 Hefte.

Neueste Gesch. d. Kirche Christi, v. d. Wahl Pius VII. 1800—1833. Aus d. Ital. übs. mit Zusätzen. 2 Theile, 3te Ausg. (36¾ B.) 1841.

Dr. Casp. Riffel: Christliche KG. d. neuesten Zeit, v. d. Ref. bis auf unsere Tage. Erster Band. (Vom Auftreten Luthers bis zum Ende des Bauernkriegs. (34½ B.) 1841. Mainz. Zweiter Band. 1843.

Beschlüsse d. ev. luth. Kirche in Preußen a. d. Bresl. Generalsynode. 1842.

Vehse: Die Stephanische Auswanderung n. Amerika. gr. 12. (8 B.) 1842.

Dr. Emil Ferd. Vogel: Pragmat. Gesch. d. gegenseit. polit. u. relig. Verhältnisse zw. England u. Irland vom ersten Beginn des socialen Verkehrs beider Länder bis auf unsere Tage. (10½ B.) 1842.

J. Fr. Danneil: KG. d. Stadt Salzwedel. (32½ B.) 1842.

Das anglopreußische Bisthum S. Jacob in Jerusalem. (4¾ B.) 1842.

Das ev. Bisthum in Jerusalem; gesch. Darst. m. Urkunden. (10 B.) 1843.

Pf. Aug. Aebert: Die evang. luth. K. Schlesiens seit den Unionsversuchen jüngster Zeit. (4¾ B.) 1843.

v. Mering und Reischert: Die Bischöfe und Erzbischöfe von Cölln. I. Lief. 1—3. (9 B.) 1843. — II. 6. 1845.

Ellendorf: Die Stellung der span. Kirche z. röm. Stuhl v. ihrer Gründung bis auf die neueste Zeit. (7½ B.) 1843.

Dr. Asahel Grant: Die Nestorianer oder die zehn Stämme; Reisen durch

das alte Assyrien, Armenien, Medien und Mesopotamien. Schilderung der kirchl. u. häusl. Gebräuche u. Sitten der Nestorianer, u. Nachweis ihrer Identität mit den verloren gegangenen zehn Stämmen Israels. Im Auszuge übs. v. S. Preiswerk. (9 B.) 1843.

Prof. Chr. Theoph. Schuch: polit. u. Kirchengeschichte v. Ladenburg u. der Neckarpfalz; a. d. Quellen bearb. (12⅞ B.) 1843.

A. Sillery, Pfarrer an dem Stephanshospital zu Dublin: Die waldensischen Protestanten in den Alpenthälern bei Turin ꝛc. (1 B. Aufruf:) 1844.

Bremisches. Vier Stücke, von Kobbe. 1844.

Geschichte d. deutsch. Collegiums in Rom, mit Urkd. u. Beleg. (15 B.) 1844.

Denkww. zur Gesch. d. neuern Zeit, od. Religion u. Kirche in Frankreich b. z. Auflös. d. constituir. Versamml., v. Jungnitz. 1. Abth. (6¼ B.) 1844.

Prof. Dr. P. J. Elvenich: Der Hermesianismus u. Joh. Perrone, sein römischer Gegner. Erste Abth. (8⅞ B.) 1844.

Dr. F. X. Himmelstein: Reihenfolge d. Bischöfe v. Würzb. (13¼ B.) 1844.

Past. Moritz Petri: Beiträge zur bessern Würdigung des Wesens u. d. Bedeutung d. Puseyismus. 1s—2s Heft, 1844.

P. Pètursson: Hist. eccl. Island. ab a. 1740 ad a. 1840. 4 (64½ B.) 1844.

H. J. Stupp, preuß. Justizrath: Die letzten Hermesianer. (9½ B.) 1844.

Weaver: Der Puseyismus; deutsch v. Dr. Ed. Amthor. (12½ B.) 1844.

Dompred. Ant. Westermayer: Der Puseyismus in Halle. (5½ B.) 1844.

Past. Chr. L. Wiegmann: Kurzgef. Gesch. der christl. Rel. u. des Kirchenwesens in den dänischen Staaten, bes. in den Herzogth. Schleswig u. Holstein. (13¼ B.) 1844. (1840).

Dr. Wilh. Binder: Gesch. des philosophischen u. revolutionären Jahrhunderts, mit bes. Rücks. auf die Gestaltung d. kirchl. Zustände. 1.—3. Lief. (24⅛ B.) Schaffh. 1844. 4.—7. Lief. 1845. (Schluß.)

Pfarrer C. Birnstiel: Kurze Gesch. des evang. Vereins d. Gustav-Adolph-Stiftung. (2½ B.) 1844.

Armand de Mestral (Pfarrer im Pays de Vaud): l'école théologique d'Oxford; Recueil de documents. (10¾ B.) 1844.

Pètursson: de jure eccl. in Islandia ante et post reformationem. (8½ B.) 1844.

Pfarrer Joh. Heinr. Weiß: Die Kirchen-Verfassung der piemontes. Waldensergemeinde aus ihren Synodalprotocollen v. 1690—1828. 1844. (5¼ B.)

Schloßmann: J. Ronge, oder die Entstehung der neuen kathol. Kirche in Deutschland. 3. Aufl. (5¼ B.) 1845.

H. Bertholdi: Die erste deutsche kath. Gemeinde in Danzig. (1 B.) 1845.

W. Collier: Staats- u. Kirchengesch. Irlands von Einführung des Christenth. bis auf die Gegenwart. (19¼ B.) 1845.

Prof. Dr. J. P. Elvenich: Actenstücke zur geheimen Gesch. des Hermesianismus (ein Briefwechsel). (6¼ B.) 1845.

J. M. Kohlmann: Beitr. z. Bremisch. KG. 1s Hft. 1845. 2s Hft. 1847.

Joh. Leger: Die evang. Schweiz u. die verfolgten Waldenser im 17. Jahrh., a. d. Franz. mit einem Vorw. v. Hagenbach. (4 B.) 1845.

D. Myletor: Der Hermesianismus. (11 B.) Regensb. 1845.

Edwin Bauer: Gesch. der Gründung und Fortbildung der deutsch-kathol. Kirche. (18½ B.) 1845.

Amand Saintes: Krit. Gesch. des Rationalismus in Deutschland mit dogmat. u. dogmengeschichtl. Anmerk. u. Excursen von Pf. Ficker. In 3 Abtheil. Abth. 1. (8½ B.) 1845. Abth. 2. (17½ B.) 1846.

Lentz, Generalsup. in Blankenb.: Gesch. d. ev. K. seit d. Ref. I. 1—3. 1845.

Joh. Graf Mailàth: Die Religionswirren in Ungarn. Zwei Bände. Erster Band: Vom Beginn der Ref. bis zum Reichstag 1843. Zweiter Band: Der Reichstag 18⁴³⁄₄₄. (71½ B.) Regensb. 1845.

Rettberg: Die KG. Deutschlands I. 1. 2. 1845. I. 2. 3. 1846. II. 1848.

Domcapitular Dr. J. J. Ritter: Gesch. der Diöcese Breslau. Erster Theil, bis 1290. (16 B.) 1845.

Schleyer: Der Puseyismus n. s. Urspr. u. als Lehrsystem dargestellt. (5 B.) 1845.

Schwegler: Das nachapostol. Zeitalter. 1r Band, 1845. 2r Band, 1846.

Aug. Theiner: Herzog Albrechts v. Preußen, gewesenen Hochmeisters d. deutschen Ordens, erfolgte, und Friedr. I. Königs v. Preußen versuchte Rückkehr zur kath. Kirche. Nach und mit Original-Urkunden. (8¼ B.) 1845.

Chronik der Kirche Schlesiens. I. 1. 1845.

Coquerel: Die Verfolgung der Protest. in Frankr. vom Ende der Regier. Ludw. XIV. an bis auf die neuere Zeit. Nach der hist. des églises du desert deutsch bearb. v. G. Schilling. (37½ B.) 1845.

Heinr. Bertholdi: Kritik des Ruppianismus (Charakteristiken d. Herren D. Rupp, Wechsler, D. Jachmann, D. Dinter u. D. Motherby. (15 S.) 1846.

Prof. Dr. Wencesl. Alex. Maciejowsky: Essai historique sur l'église chrét. primitive des deux rites chez les Slaves, trad. du Polonais en Franç. par Sauvé. (18 B.) 1846.

M. H. G. Hasse: Abriß der meißn. albertin. sächs. KG. Erste Hälfte bis zur Einführ. der Ref. 1846. (7 B.) Zweite Hälfte. 1847.

Cand. Joh. Elies. Wiltsch: Hdb. d. kirchl. Geographie und Statistik, v. d. Zeiten der Apostel bis zum Anf. des 16. Jahrh.; mit bes. Rücks. auf die Ausbreit. des Judenth. u. Muhamedanismus. 2 Bde. (61⅝ B.) 1846.

Die preuß. Gen.-Synode 1846. (141 S.) 1847.

Die freie Kirche, Materialien zur Geschichte der allgemeinen Kirche, unter Mitwirkung sämmtlicher Gemeinden herausgegeben von Dr. Behnsch. Bd. 1. Heft 1—6. 1. Bd. Ergänzungsheft. 1847.

Die freie Kirche, in Verbindung mit Gleichgesinnten herausg. v. Jul. Rupp. 1s Heft. 1847.

Hans Heiling: Actenmäß. Beitr. zur Charakteristik kurhess. Zustände. Die Hersfelder Petition für die Deutschkatholiken u. das Verhalten der Staatsregierung gegen dieselbe. (19 S.) 1847.

Lingard: Alterthümer der angelsächs. Kirche; übs. v. Dr. F. H. in Rom, mit einer Vorr. herausg. von J. J. Ritter. (XVIII. 316 S.) 1847.

Denhard: Gesch. des Christenthums in den hessischen Ländern bis zu deren Theilung 1567, mit bes. Berücks. d. hess. Kirchenverfass. (XIX. 388.) 1847.

Gack: Gesch. des Herzogth. Sulzbach nach s. Religions- u. Staatsverhältnissen. (XVI. 408 S.) 1847.

Hassenkamp: Hess. KG. v. d. Ref. an. I. 1. 1847. 2. 1849. 3. 1850.

Longini (Dlugosz) Chronicon episcoporum Vratislav. continuatione varior. auctum. (41 S.) 1847.

Pf. G. W. H. Brock: Die evang. Kirche der ehemal. Pfalzgrafschaft Neuburg. (238 S.) 1848.

Jos. Lukaszewicz: Gesch. d. ref. Kirche in Litthauen. (1r Bd. 270 S.) 1848.

Geschichte der freien Gemeinde in Königsberg. Erster Theil, 1848.

Dr. K. R. Hagenbach: Die KG. des 18. u. 19. Jahrh., aus dem Standpuncte des evang. Protestantismus betrachtet in einer Reihe von Vorlesungen; 2. verb. Aufl. Erster und zweiter Theil, 1848. 1849.

H. Stupp: Pius IX. und die kathol. K., mit bes. Berücksicht. des Hermesianismus. (XVI. 140 S.) 1848.

Prof. D. W. Bötticher: Die unter uns missionirenden engl. Apostel; Wahrh. u. Irrth. in d. Lehre ders. u. in ihrem Streben, die ganze Christenheit auf die nahbevorstehende Zukunft Christi vorzubereiten. 1848.

Wilh. Wattenbach: Beiträge zur Gesch. d. christl. Kirche in Mähren u. Böhmen. (VIII. 55 S.) 1849.

Joh. Nordmann: Die Liguorianer; ihre Constitution, ihre Correspondenz. 10 Lieferungen, Wien 1849.

Briefe an Kaiser Karl V. v. s. Beichtvater Card. Garcia de Loaysa geschrieben in den Jahren 1530—32; in dem span. Reichsarchiv zu Simancas aufgefunden u. mitgetheilt v. Dr. G. Heine. (VIII. 562 S.) 1849.

Ed. Baltzer: Die freie Gemeinde zu Nordhausen. (36 S.) 1849.

J. F. Damberger: Synchronist. Gesch. der Kirche u. der Welt im Mittelalter; krit. a. d. Quellen bearbeitet. 1r Bd. (Ersten Zeitraums erster u. zweiter Abschnitt (XXII. 414 S.) 11r Bd. (Siebenten Zeitraums 1. u. 2. Abschnitt (690 S.) Bd. 1. u. 11. nebst Kritikheft. 1850.
Staatsarchivar Dr. C. Ge. Frdr. Lisch: Graf Heinr. 24. Reuß zu Köstritz, u. Herzog Carl Leop. zu Mecklenburg-Schwerin. Ein urkundl. Beitr. zur KG. Mecklenburgs. Gr. 4. (62 S.) 1850.
Pf. Im. Stockmeyer: Kurze Nachr. üb. d. Irvingianism. (31 S.) 1850.

Der auf die kirchliche Statistik bezüglichen Literatur schließt sich diejenige, welche die Ausbreitung und die Beschränkung der Kirche im Raume zum Gegenstande hat, am natürlichsten an. Die Geschichte der räumlichen Ausbreitung und Beschränkung lehrt, wie die Kirchen und Gemeinden, welche die kirchliche Statistik vorführt, allmälig entstanden sind, und welche aus denselben von dem kirchlichen Gesammtcomplex zu verschiedenen Zeiten abgetrennt worden. Die Geschichte der Mission in der Gegenwart bildet einen Haupttheil der Statistik; wie sie denn bei Rosenkranz als Keryktik den dritten Hauptheil der Statistik ausmacht. Man kann hier, in Beziehung auf die Literatur, die allgemeine Missionsgeschichte der Missionen und Missions-Anstalten [39]), die Geschichte der Missionen in den einzelnen Ländern [40]) und die Lebensbeschreibungen einzelner Missionäre [41]) unterscheiden. Das gesammte Material für die Geschichte der Missionen ist in den Missionszeitschriften niedergelegt, von welchen unten nur einige beispielsweise angeführt sind [42]). Die Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung, welche, wiefern diese nicht der Gegenwart angehören, die Einführung des Christenthums in einzelne Länder und Gebiete durch den ganzen Verlauf der Kirchengeschichte hindurch beschreibt [43]), fasst hinsichtlich der Beschränkung die Geschichte der Märtyrer in sich, welche theils in Folge der Beschränkung und theils als Opfer in den Wagnissen für die Ausbreitung starben [44]).

[39]) Kurze Uebersicht d. Gesch. d. neuern Missionsanstalten in ihrer Wirksamkeit. Schleswig 1826.
Fortschritte des evangel. Missionswerks in dem ersten Viertel des XIX. Jahrhunderts; (aus d. 10. Jahrg. d. Baseler Magazins bes. abgedr.) 1826.
Blumhardt: Versuch einer allgem. Missionsgeschichte. Erster Band: bis zum Tode des Apostels Johannes. 1828. II, 1: vom Schlusse d. apost. Zeit bis Const. d. Gr. 1830. II, 2. 1832. III, 1. 1833.
Pf. W. St. Steger: Die prot. Missionen und deren gesegn. Wirken. (10 B.) 1838.
Prof. Dr. J. W. Klumpp: Das evangel. Missionswesen. (4½ B.) 1844.
Pf. W. St. Steger: Die protest. Missionen. 1r Th. 1844.
Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie, herausgeg. von dem Calwer Verlagsverein. 12. (21 B.) 1844.
Jul. Wiggers: Gesch. d. ev. Missionen. I, 1845. II, 1. 1846. II, 2. 1846.

Baron Henrion: Allgem. Gesch. d. kath. Miss. bis auf die neueste Zeit. Aus d. Franz. Schaffh. Hurter; in drei Bänden. Erster Bd. 1846. 1847.
Dess. Allg. Gesch. d. kath. Miss. v. 13. Jahrh. bis auf die neueste Zeit; übers. v. Patric. Wittmann. 12. 1ste Lief. (3 B.) Augsburg, 4te Lief. 1845—46. (Schluß.)
Pf. J. S. Sondermann: Tabellar. Uebersicht über die protest. Miss.-Gesellschaften, Stationen u. Missionäre, mit 3 Miss.-Charten in Fol. gr. 4. (17 B.) 1846.
Pf. B. St. Steger: Die ev. Mission in ihrer Wichtigkeit u. ihrem gesegneten Fortgang. (IV. 113 S.) 1847.
K. Graul: Die christl. Missionsplätze d. ganzen Erde. (IV. 52 S.) 1847.
Dr. Patric. Wittmann: Allgem. Gesch. d. kath. Missionen v. 13. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. II, 1. 1847. III. 1850.
[40]) Knapp: Neuere Nachrichten von den Missionen in Ostindien; herausgeg. v. A. H. Niemeyer. VI. 1825. VII, 1. 1826. VII, 2. 1827. VII, 3. 1828. VII, 4. 1831. VII, 5. 1832. VII, 6. 1833. VII, 7. 1834 rc.
Pauke: Die Mission v. Paraguay u. Gesch. d. Misionen S. Xaver u. S. Peter; a. d. Handschr. Pauke's herausg. v. Dr. J. Frast. (10½ B.) 1829.
Charlevoix: Gesch. v. Paraguay und den Missionen der Jesuiten in diesen Ländern. Nach d. Franz. Zwei Bände. Erster Band, 1830.
Kölbing: Die Missionen der evangel. Brüder in Grönland und Labrador. 2 Theile. Gnadau, 1831.
Die Brüdermission auf den dän. westind. Inseln; ein Rückblick auf deren erstes Jahrh. zum 21. August 1832. (2½ B.) 1832.
Friedr. Krohn: Das Missionswesen in der Südsee. (8¾ B.) 1833.
Gesch. d. chines. Mission unter Leitung des Paters J. Adam Schall; aus dem Lat. m. Anmerk. v. Ign. Sch. v. Mannsegg. (29 B.) 1835.
Missionär Ewald's Reise von Tunis nach Tripolis und zurück (1835); herausgeg. v. Pf. Paul Ewald. (5¾ B.) 1837.
Missionär Medhurst: China; n. d. Engl. (19 B.) 1840.
Gg. Friedr. Müller: Ostindien, mit bes. Rücksicht auf die ev. Missionen dargestellt. Erster Theil: Vorderindien. (29 B.) 1841.
Lic. J. F. Fenger: Den Trankebarske Missionshistorie. (23⅞ B.) 1843.
Moriz Bach, Secretair in Bolivia: Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika. (6 B.) 1843.
Missionär Carl Wilh. Isenberg: Abessynien und die evangel. Mission. 12. 2 Bde. (19⅔ B.) 1844.
J. J. Weitbrecht: Die prot. Missionen in Indien; übers. vom Lehrer Ostertag. (11 B.) 1844.
Geschichte der kathol. Missionen im Kaiserreiche China, von ihrem Ursprunge bis auf unsere Zeit. 2 Theile. (45½ B.) 1845.
Lic. und Pastor J. Ferd. Fenger: Gesch. d. Trankebarischen Mission; aus d. Dän. v. Dr. Emil Franke. (19½ B.) 1845.
Popp: Einführung des Christenthums im südl. Deutschland, bes. Einrichtung d. Diöc. Eichstädt (b. 1100j. Jubil. d. Bisth. Eichstädt). (17¼ B.) 1845.
Bonifacii archiep. et mart. opera quae extant omnia, nunc pr. in Anglia ope codd. mss. editionumque optimar. ed. J. A. Giles. 2 Vol. Vol. I. epistolae. Vol. II. opuscula etc. (38½ B.) Oxon. 1846.
Pösl: Leben des h. Columban (nach d. Bollandisten). (13½ B.) 1846.
Prof. Uhlemann: Symeon der erste Säulenheilige (zur Gesch. d. Ausbreitung des Christenthums). (8¼ B.) 1846.
Medhurst: China; frei n. d. Engl. (VIII. 286 S.) 1847.
Ed. Michelis: Die Völker der Südsee u. d. Gesch. der prot. und kath. Missionen unter denselben. (XVIII. 539 S.) 1847.
Pf. J. S. Sondermann: Die Mission d. kirchl. Missionsgesellschaft in England unter den heidn. Indianern des nordwestl. Amerika. (XII. 139.) 1847.
D. Ad. Dammann: China in Bezug auf Mission. 12. (15 S.) 1847.
Gaïhan's (Carl Gützlaff's) chines. Berichte v. d. Mitte d. J. 1841

bis zum Schluß d. J. 1846; herausgegeben von dem Vorstande der chinesischen Stiftung. 1850.

[41]) Carl Chr. Gottlieb Schmidt, Lehrer in Naumburg: Kurzgefasste Lebensbeschreibungen der merkwürdigsten evang. Missionäre. 16—66 Bdchn. 1836—42. Neue Folge 1. 2.

Prof. D. James Knowle: Memoiren der Mrs. Anna H. Judson, Missionärin in Burmah; aus dem Engl. 16. (33 B.) 1839.

Reinhold Vormbaum: Evangel. Missionsgeschichte in Biographien. Bd. I., Heft 1.; a. u. d. Tit.: John Eliot, der Apostel der Indianer Nordamerika's, nach seinem Leben und Wirken dargest. (VII. 88.) 1849. Heft 2. 3. (Barth. Ziegenbalg u. Joh. Ernst Gründler, die deutschen Heidenboten in Südindien nach ihrem Leben und Wirken. (143 S.) 1850.

[42]) Erster Jahresbericht des Hülfsvereins für ausw. evang. Missionsanstalten zu Rostock v. 26. Juni 1830 bis dahin 1831. (2½ B.) 1832.

Magazin für Mission; herausg. v. Blumhardt. 19r Jahrg. 1834.

Siebenzehnter Jahresbericht der Gesellschaft zur Beförderung der evang. Missionen unter den Heiden für 1840. (4½ B.) 1840.

Barmer Missionsblatt. 18r Jahrg. 1843.

Missionsblatt der Brüdergemeinde. 7r Jahrg. 1843.

Calwer Missionsblatt. 1843.

Missionsblatt für Kinder. 2r Jahrg. 1843.

Monatsblatt d. norddeutschen Miss.-Gesellschaft, 4r Jahrg., 1843.

Nachrichten aus der Heidenwelt, herausgegeben von der Missions-Hülfsgesellschaft in Stuttgart. 1843.

Annalen der Verbreitung des Glaubens; a. d. Französ. 16r Bd. 1848.

Berichte der rhein. Missionsgesellschaft, Jahrg. 1849. Vom Inspector J. C. Wallmann. Barmen, 1849 ff.

[43]) Michaud: Gesch. der Kreuzzüge; nach der 4. franz. Orig.-Ausg. übs. v. Dr. F. H. Ungewitter. Erster Band. 1827.

Bahnsen: Wann könnte Dänemark das tausendjährige Andenken der verkündigten Christuslehre feiern? (4 B.) 1828.

Spittler: Geschichte der Kreuzzüge. 1828.

Tzschirner: Der Fall des Heidenthums, herausg. v. C. W. Niedner. Erster Band, 1829.

Th. B. Welter: Einführung des Christenthums in Westphalen. 4. (10¼ B.) 1831.

Michaud: Gesch. der Kreuzzüge; a. d. 4. franz. Orig.-Ausg. übs. v. L. G. Förster. 3.—6. Band, 1831. 1832.

Ueber das wahre Zeitalter der Wirksamkeit des heil. Rupert in Baiern. (11 B.) 1833.

Geiger: Was hat Mohammed a. d. Judenth. angenommen? 1833.

Prof. C. J. Hefele: Gesch. der Einführ. des Christenth. im südwestl. Deutschland, bes. in Württemberg. (27 B.) 1837.

v. Hammer-Purgstall: Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen großer moslim. Herrscher; I. Mohammed. 1837.

Döllinger: Muhammeds Religion nach ihrer innern Entwicklung u. ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. 1838.

Erzb. Wilh. v. Tyrus: Gesch. d. Kreuzz. u. d. Königreichs Jerusalem; von E. u. R. Kausler a. d. Lat. in 3 Lieferungen. 1. u. 2. Lief. 1840.

Dr. Friedr. Car. Kraft: Narratio de Ansgario, aquilonarium gentium apostolo. 4 maj. (12¾ B.) 1840.

Schrödl: Das erste Jahrh. d. engl. Kirche. 1840.

Huschberg: Gesch. d. Allemannen und Franken bis Chlodwig. 1840.

Dr. Heinr. v. Sybel: Gesch. des ersten Kreuzzugs. 1841.

D. Gg. Zimmermann: De mutatione relig. veterum Saxonum. 4 maj. (3 B.) 1841.

De rerum Fuldensium primordiis. (3½ B.) 4 maj. 1841.

Bonifacius des Ap. d. Deutschen sämmtl. Briefe, zum ersten Male vollständig übers. v. Wiß. (6 B.) 1842.

Précis de l'histoire des missions chrétiennes dans l'empire romain jusqu' à la chûte de cet empire au V. siècle. 12. (4 B.) 1843.

G. Weil: Mohammed d. Prophet, s. Leben u. s. Lehre; a. Handschr., Quellen u. d. Koran geschöpft. 1843.

Dess. hist. krit. Einl. in d. Koran. 1844.

van Senden: Gesch. d. Apologetik; übs. v. Quack u. Binder. 1846. 2 Thle.

La Belgique chrétienne, ou Hist. de la religion en Belgique, par Dufau; (ce Volume contient l'Hist. de l'introduction et du développement du christianisme en Belgique). Liège 1847.

Philaret, Bisch. v. Riga: Cyrill u. Methodius, die Apostel der Slaven; aus dem Russ. (44 S.) 1848.

Otto Friedr. Wehrhan: Lebensgesch. Anschar's d. Apostels d. Nordens. 12. (83 S.) [rauhes Haus].

Friedr. Bodenstedt: Die Einführung des Christenthums in Armenien. Eine Vorlesung. (34 S.) 1850.

Hist. de la déstruction du paganisme dans l'empire d'Orient, par Etienne Chastel; ouvrage couronné. Par. 1850.

44) Aechte Acten der Märtyrer des Morgenlandes; aus d. Syr. v. d. Benedict. und Gymn.-Prof. P. Pius Zingerle. Zwei Theile. 1836.

Ruinart's acta martyrum. A. d. Lat. 6 Bde. 1837.

Märtyrer, insbes. d. ev. Kirche. In Verbindung mit Mehrern herausg. von J. H. Wichern. 1s Heft 1845: Heinrich von Zütphen. 2s Heft 1849: Giles Tillmann in Brüssel, Leonh. Kayser in Baiern, Pietro Carnesecchi in Italien.

Die Ausbreitung stiftet Gemeinden; diese organisiren sich in sich, vereinigen sich zu immer größern nach Größe und Bedeutung abgestuften Sprengeln; es bildet sich eine Regierung der einzelnen Gemeinden und Sprengel, die im Papstthum die Regierung der Gesammtkirche anstrebt; es erwächst allmählig aus den für die Kirchenregierung gegebenen Verordnungen und Gesetzen ein Kirchenrecht, welches auch das höchst wichtige Verhältniß der Kirche zum Staat vorzugsweise berücksichtiget. So theilt sich die Geschichte der rechtlichen Organisation der Kirche in die Geschichte der **Hierarchie** und des damit verbundenen **Kirchenrechts** 45), von welcher die Geschichte des **Papstthums** 46) ein Haupttheil ist, dann in die Geschichte des **Verhältnisses der Kirche zum Staat** 47).

45) D. J. A. Theiner: De Pseudo-Isidoriana canonum collectione. 1827.

Benedicti XIV. Bullarium. IV. Tomi Suppl. indices rerum cont. 13 Vol. 1828.

Krabbe: Ueb. d. Urspr. u. d. Inhalt d. apost. Constitutionen des Clemens Romanus. 1829.

Dr. A. Theiner: De romanor. pontific. epistol. decretalib. 1829.

Collectio Synodorum Mechilinensium, ed. P. Fz. Xav. de Ram. II. 4 maj. 1830.

E. Münch: Vollst. Sammlung aller ältern und neuern Concordate, nebst einer Gesch. ihrer Entstehung u. ihrer Schicksale. Bd. I. 1830. Bd. II. 1831.

Eisenschmid: Ueb. d. Unfehlbarkeit des Concils zu Nicäa. 1830.

Bulla reformationis Pauli III. ad hist. concilii Trid. pert., concepta, non vulgata, e cod. Neapolit. pr. ed. H. N. Clausen. 1834.

Eisenschmid: Römisches Bullarium. 1834. 2 Bde.

Hüllmann: Ursprünge der Kirchenverfassung des Mittelalters. 1834.

K. Fr. Eichhorn: Grundsätze des Kirchenrechts der kathol. u. ev. Religionsparteien in Deutschland. Bd. I. 1831. Bd. II. 1833.

Prof. Dr. Joh. Seb. v. Drey: Neue Untersuchungen üb. d. Constitutionen und Canonen d. App. (29 B.) 1832.

Eisenschmid: Ueb. d. Unfehlbarkeit der allgem. Concilien der kath. Kirche. (26½ B.) 1832.

Eisenschmid: Vergleichende Darstellung aller allgem. u. provinz. Kirchensatzungen d. kath. Kirche, mit Einschl. d. Syn. v. Trient. 1832.

Dr. C. C. Gaupp: Das bestehende Recht der evang. Kirche in Würtemberg, im Auszuge aus den gegenw. gültigen Verordnungen u. Gesetzen dargestellt und mit histor. Anmerk. begleitet. I. II. 1. 1832.

Dr. A. Theiner: Ueber Ivo's vermeintliches Decret. (7½ B.) 1832.

Dr. O. C. Krabbe: De codice canonum, qui apostolorum nomine circumfertur. 4. (4 B.) 1833.

Nicolovius: Die bischöfliche Würde in Preußens evang. Kirche. 1834.

Pallavicini: Das trident. Concil; a. d. Ital. v. Theod. Fr. Klitsche. (in 8 Bänden od. 24—28 Lief.) Lief. 1—8. Augsb. 1834. 9—15. 1835.

K. F. Eichhorn: Deutsche Staats- u. Rechtsgeschichte. Vierte Aufl. Erster Theil (neu ausgearb.) 1835. — Vierter Theil 1836.

Binterim: Pragmat. Gesch. der deutschen National-, Provinzial- und der vorzüglichsten Diöcesan-Concilien vom 4. Jahrh. an bis auf die Synode von Trident. 1836—1848. 7 Bde.

Bullarium romanum magnum summor. Pontiff. Clem. XIII. XIV. Pii VI. VII. Leon. XII. Pii VIII. et Gregorii XVI. constitutiones, literas in forma Brevis, epistolas ad principes viros et alios atque alloquutiones complectens, hab. temp. rat., cum suis append. et summar.; acc. cujusque Pontif. vita et imago; op. et stud. Andr. Advocati Barberi; continuat. op. et stud. Rainaldi Segreti. Rom. 1835 bis 1847. **XIII Tomi** (bis zum 15. März 1846).

Dr. Friedr. Kunstmann: Die Canonensammlung des Remedius v. Chur; aus d. Handschr. der kön. Bibl. zu München, zum ersten Male vollständig herausgeg. und krit. erläut. (9 B.) 1836.

Ellendorf: Der h. Bernhard v. Clairvaux und die Hierarchie s. Zeit. (14¾ B.) 1837.

A. Quiquerez: Jean de Vienne, ou l'Echévé de Bâsle au XIV. siècle. (18 B.) 1837.

Wasserschleben: Beiträge zur Gesch. der vorgratian. Kirchenrechtsquellen. (12½ B.) 1836.

Bruns: Bibliotheca ecclesiastica moderante A. Neandro. Vol. I. (Canones apost. et concill. saeculor. IV. V. VI. VII cum lect. var. praecip. et notis). P. I. (26½ B.) 1839.

Sarpi: Das Conc. v. Trient, übers. von Winterer. Bd. 1, 1839. Bd. 2, Abth. 1. 2. 1840. Bd. 3. 4. in 2 Abth. 1841. Zweite Aufl. 1843.

Collectio Synodorum in dioec. Gandavensi. 1840.

Reginonis libri duo de synodalib. causis, ed. Wasserschleben. 1840.

Prof. Dr. Karlm. Tangl: Reihe d. Bischöfe v. Lavant. (32⅓ B.) 1841.

Dr. J. C. Hefele: Beleuchtung der Schrift Wessenbergs über die großen Concilien des **XV.** u. **XVI.** Jahrh. (3½ B.) 1841.

Dr. Joh. Nep. Brischar: Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's. Preisschrift. 1843. 1844. 2 Theile.

Das Concil. v. Trient, übers. von Smets. 1843.

Prof. Dr. Friedr. Heinr. Jacobson: Gesch. der Quellen des Kirchenrechts des preußischen Staates, mit Urkunden u. Registern. Vierter Theil: die Prov.-Rheinland und Westphalen. 3r Bd. 1844.

Aemil. Ludov. Richter: Antiqua canonum collectio, qua in libris de synodalibus causis usus est Regino Prumiensis. Ex apogr. cod. ms. Vatic. 1347. brevi adnotatione crit. instruct. ed. (6½ B.) 1844.

Statuta synodalia, ordinationes et mandata archidioeceseos Trevir. nunc pr. colleg. et ed. D. J. J. Blattau (Vicar der Kathedr.-Kirche in Trier). T. I—VIII. 1844–1850.

Prof. Dr. Wasserschleben: Beiträge z. Gesch. der falschen Decretalen. (6 B.) 1844.

Der P. Innocenz III., die Bischöfe und der Uebergang zu einer allgem. christlichen Kirche. Zweite Aufl. 1845. (5 B.)

Das Concilium Trid. Deutsch von Bruno Schilling. (19⅝ B.) 1845.

J. T. L. Danz: Gesch. d. trid. Concils, nach der Darstell. eines kath. Schriftstellers. (18 B.) 1846.

D. Heinr. v. Mühler: Gesch. d. Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. (24 B.) 1846.

Berthes: Das Conc. zu Trient für alle Länder und Völker. 1846.

Canones et decreta Tridentina, ed. stereot. 1846. (23½ B.)

C. P. Lepsius: Gesch. d. Bischöfe von Naumburg vor d. Ref. 1846. Erster Theil. (24¾ B.)

D. Heinr. Rütjes: Die Gesch. des Conc. v. Trient. (36 B.) 1846.

C. F. Roßhirt: Von den falschen Decretalen. (16 S.) 1846.

Gfrörer: Untersuchungen über Alter, Ursprung, Zweck der Decretalen des falschen Isidor. (VIII. 213 S.) 1847.

Die wichtigsten evangel. Synoden in Ungarn; vier wieder, die fünfte zum erstenmal herausg. v. Sup. Joh. Szeberinyi. (XXII. 166 S.)

C. F. Roßhirt: Zu den kirchenrechtlichen Quellen des ersten Jahrtausends und zu den pseudo-isidor. Decretalen, mit bes. Rücksicht auf noch nicht bekannte Handschriften. (XIV. 141 S.) 1849.

J. Wilh. Bickell: Gesch. d. Kirchenrechts. Bd. 1, 2te Lief. Nach dem Tode des Verf. herausg. v. F. W. Roestell. 1849.

Statuta synodalia dioec. Monaster., colleg. dispos. ed. Dr. C. F. Krabbe. (XXVIII. 261.) 1850.

[46]) Spittler: Geschichte des Papstthums; nach dessen Vorlesungen herausgeg. von Gurlitt. 1827.

Dess.: Die Hierarchie Gregors VII. 1828.

Smets: Gesch. d. Päpste. 1829.

Dess.: Das Mährchen v. d. Päpstin Johanna auf's neue erörtert. 1829.

Hofr. Dr. F. Philippi: Gesch. des Papstthums; (a. d. hist. Taschenbibliothek). 1831. 1837. 1839.

Joh. v. Müller: Reisen der Päpste. Neu herausg., bevorw. und erläutert v. Pf. Gg. Kloth. 1832.

Const. Höfler: Die deutschen Päpste. Zwei Abtheilungen, 1839.

Hurter: Innocenz III., s. anderw.

L. Ranke: Die röm. Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert. Bd. 1. 3te Aufl. 1844.

Audin: Gesch. d. Papstes Leo X.; a. d. Franz. 1r Bd. 1ste Abth. 1845.

Rudolph: Gesch. des Papstthums. 1845. 1846.

Joh. Voigt: Gregor VII. Zweite vielf. veränd. Aufl. 1846.

Artaud v. Montor: Gesch. d. röm. Päpste; nach d. Französ. v. J. Ad. Boost. Bd. 1. 2 Lief. (XVI. 324 S.) Augsb. 1847. Bd. 2. 2 Lief. 1849.

Prof. Phil. Müller: Die röm. Päpste. Lief. 1. 2. (Erster Band. S. 1—364.) 1848.

Joh. Sporschil: Gesch. Pius IX. und aller seiner Vorgänger. (VI. 322 S.) 1848.

[47]) Carl Ludw. Ring: Friedrich I. im Kampf mit Alex. III. (7½ B.) 1835.

Geo. Weber: Geschichtl. Darstellung des Calvinism. im Verhältniß zum Staat in Genf u. Frankreich b. z. Aufh. d. Edicts v. Nantes. 1836.

Casp. Riffel: Geschichtl. Darst. d. Verh. zw. Kirche u. Staat. 1. Th. 1836.
Ellendorf: Die Karolinger. 1839. 2 Bde.
Das Staatsleben des Klerus im Mittelalter. Erster Band, 1839.

Während die Organisation der Kirche sich ausbildet, arbeitet das Denken auf der Grundlage des Glaubens am Verständnisse der durch Evangelien, apostolische Schriften und erste Verkündiger gegebenen, im Neuen Testamente fixirten Lehre. Indem es die einzelnen Lehren begründet und für die Kirche als Dogmen gestaltet, entsteht eine Geschichte der Dogmenbildung, die Dogmengeschichte, von welcher die Patristik einen der wichtigern Theile ausmacht. Man findet in Bezug auf die Dogmengeschichte überhaupt zuerst diejenigen Schriften zu verzeichnen, welche, als Darstellungen des Begriffs und Wesens dieser Disciplin und ihres Inhaltes, nach verschiedenen Seiten hin ihr als Einleitung dienen [48]); dann die Leistungen für die Geschichte einzelner Dogmen [49]); was ferner über die Entgegensetzungen gegen das Ganze oder gegen Einzelnes der Lehre an Häresen und Parteien vorkommt [50]); die Arbeiten über die Entstehung der Symböle, welche zum Theil durch den Kampf gegen Häresen und Parteien veranlasst sind [51]), und woran die Arbeiten über die Geschichte der Polemik sich anschliessen [52]); die Bearbeitungen der Geschichte der mystischen Theologie [53]); das was an Ausgaben, Forschungen und Bearbeitungen für einzelne Puncte der Geschichte dieses Theils der theologischen Wissenschaft die in Frage stehende Zeit geliefert hat, für die dogmatischen Schriftsteller nämlich, welche vom Schlusse der patristischen Zeit bis zum Anfange der Scholastiker fallen [54]), für Scholastiker selbst [55]), für die neuere Dogmengeschichte nach der Reformation, endlich für die Patristik. Diese letztgenannte Disciplin hat eben in der Zeit von 1825 an einer so reichen Bearbeitung sich zu erfreuen gehabt, daß sie einer eigenen Betrachtung ganz besonders unterzogen werden muß; und die vorletzt genannte fällt mit Anderem aus derselben Zeit zusammen. Alle einzelne Forschungen über dogmengeschichtliche Gegenstände fassen die dogmengeschichtlichen Hand- und Lehrbücher zusammen [56]).

[48]) Christmann: Ueb. Tradition u. Schrift, Logos u. Kabbala. 1825.
G. J. Lindner: Philosophie d. relig. Ideen. 1825.
v. Baur: Symbolik und Mission. II. 2. 1825.
Die specul. Trinitätslehre des späteren Orients, a. handschriftl. Quellen der Leyden. Oxford. u. Berl. Bibl. bearb. v. A. Tholuck. Eine religionsphilosophische Monographie. 1826.

Grégoire: Hist. des sectes religieuses, qui sont nées, se sont modifiées, se sont éteintes dans les différentes contrées du globe depuis le commencement du siècle dernier jusqu' à l'époque actuelle. 5 Tomes. 1828 suiv.

Theod. Kliefoth: Einleitung in die Dogmengeschichte. (25 B.) 1839.

H. Ritter: Gesch. d. Philosophie. 5r Bd. 1841.

Ficker: Gesch. d. Rationalismus. 3te Abth. 1847.

Libri symb. eccl. Luth. ed. Fr. Francke. P. I—II. (stereot.) 1847.

H. Ritter: Ueber die Emanationslehre im Uebergang aus der alterthümlichen in die christliche Denkweise. gr. 4. (40 S.) 1847.

Ders.: Ueber Lessings philos. u. relig. Grundsätze. (73 S.) 1848.

49) Höfling: Die Lehre des Irenäus vom Opfer. 1840.

Matthies: Baptismatis etc. ed. nova. 1840.

Geo. Waitz: Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila; Bruchstücke eines ungedruckten Werkes a. d. Ende des IV. Jahrhunderts. gr. 4. (8 B.) 1840.

Baur: Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigkeit. 1r Theil, 1841. 2r Theil, 1842. 3r Theil, 1843.

D. Val. Loch: Das Dogma der griech. Kirche v. Purgatorium. 1842.

Höfling: Des Clemens v. Alex. Lehre vom Opfer. 1843.

Petersen: Die Idee d. christl. Kirche. 1839—46. 3 Theile.

G. A. Meier: Die Lehre v. d. Dreieinigkeit in ihrer historischen Entwicklung. 1844. 2 Bde.

Thomasius: De controversia Hofmanniana. 1844.

Höfling: Die Lehre des Tertullianus vom Opfer. 1844.

Dr. Adolph Köhler: Nachweis der Spuren einer Dreiein.-Lehre vor Christo mit bes. Berücks. d. Kabbala. (1¼ B.) 1845.

Höfling: Gesch. der Lehre von der Taufe. Th. I. 1. 2. 1846—47.

Keferstein: Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen. (16½ B.) 1846.

D. G. Lemmel: Die Unitarier in Ostfranken, die Vorläufer d. Deutsch-Katholiken. (2 B.) 1846.

Lic. J. L. Jacobi: Die kirchl. Lehren v. der Tradition u. heil. Schrift in ihrer Entwicklung dargestellt. 1ste Abth. (XXXI. 185 S.) 1847.

Anton Theiner: Das Seligkeits-Dogma d. röm.-kath. Kirche geschichtl. dargestellt. 1847.

Priester Jos. Hergenröther: Die Lehre v. d. Dreieinigkeit nach dem h. Gregor v. Nazianz, mit Berücks. der älteren und neueren Darstellungen dieses Dogma. (256 S.) 1850.

Dr. Albrecht Ritschl: Die Entstehung der altkathol. Kirche. 1850.

50) v. Reichlin-Meldegg: Die Theologie d. Magiers Manes. 1825.

Wilh. Böhmer: Einige Bemerkungen zu den von Ullmann und mir aufgestellten Ansichten über den Ursprung und den Charakter der Hypsistarier. 1826.

D. L. Geffken: Hist. Semipelagianismi antiquissima. 1826.

Die beiden Hauptschriften d. Rosenkreuzer, die Fama und die Confession; (herausgeg. v. J. Fr. v. Meyer). 1827.

D. Isaak Jakob Schmidt: Ueber die Verwandtschaft d. gnost.-theosoph. Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorz. dem Buddhaismus. Gr. 4. (4 B.) 1827.

Dr. A. Fr. V. de Wegnern: Manichaeorum indulgentias descripsit. 1827.

Dr. P. a Bohlen: De Buddhaismi aetate et origine definiendis tentamen. 1827.

J. L. Lange: Beiträge zur älteren Kirchengeschichte. Erstes Bändchen: Die Judenchristen, Ebioniten und Nikolaiten der apost. Zeit und das Verhältniß der neutestam. Schriften zu ihnen. 1828. Zweites Bändchen: Gesch. der Entwicklung der Systeme der Unitarier vor der nic. Synode. 1831.

Matter.: Hist. du Gnosticisme et de son influence sur les sectes

religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne. III Tomes 1828; 2te Ausg. T. I. II. 1843. T. III. 1844.

Sismondi: Der Kreuzzug gegen die Albigenser im 13. Jahrhundert; aus dem Französ. 1828.

Reg.-Rath G. L. Baron v. Reißwitz: Beiträge z. Kenntniß d. taufgesinnten Gemeinden oder der Mennoniten. (Erster Theil, 1822); zweiter Theil, 1829.

Ketzerlexikon; a. d. Franz. von Fritz. II, 2. III, 1. 2. 1829.

Pösl: Ist Papst Liberius in eine Häresis verfallen? 1829.

Joseph Sauer: De Essenis et Therapeutis. (3¼ B.) 1829.

Wewetzer: De antinomismo Agricolae. (2¾ B.) 1829.

Heinichen: De Alogis, Theodotianis et Artemonitis. 1829.

G. W. K. Lochner: Entstehung u. erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böhmen und Mähren; (als Beitrag zu einer slaw. Kirchengeschichte. (11 B.) 1832.

F. Trechsel: Ueb. d. Kanon, d. Kritik u. d. Exegese d. Manichäer. (8½ B.) 1832.

Dr. Wilh. Klose: Gesch. u. Lehre d. Eunomius. (5 B.) 1833.

Car. Kuehner: Astronomiae et Astrologiae in doctrina Gnosticorum vestigia. P. I. Bardesanis Gnostici numina astralia. (1¾ B.) 1833.

D. Jac. Matter: Krit. Gesch. d. Gnosticismus; a. d. Französ. v. Prof. Ch. H. Dörner. Zwei Bände. 1833.

G. Fr. Wiggers: Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Zwei Theile. Erster Theil (neue Ausgabe). Zweiter Theil, unter dem Titel: Versuch e. pgm. Darst. d. Semipelagianismus bis zur Synode von Orange. 1833.

Henr. Rhode: Prolegomenorum ad quaest. de evangelio apostoloque Marcionis denuo instituendam c. I—III. 4 maj. (6½ B.) 1834.

Dr. A. H. L. Fuldner: De Ophitis. 4 maj. 2 Part. 1835. 1836.

v. Baur: Die christl. Gnosis. 1835.

Ullmann: De Beryllo Bostreno. 1836.

Hilgers: Krit. Darst. d. Häresen u. d. orthod. Hauptrichtungen, vom Standpuncte d. Kathol. 1. Bds. 1ste Abth. 1837.

Pf. F. Trechsel: Die prot. Antitrinitarier. Erstes Buch: Mich. Servet. und s. Vorgänger. (22 B.) 1839. Zweites Buch 1844.

D. J. H. B. Lübkert: De haeresi Priscillianistarum. (8½ B.) 1840.

Prof. Dr. W. J. Braun: De Culdeis. 4. (4 B.) 1840.

Thom. Jackson, Präs. d. wesley. Predigerconferenz: Gesch. v. d. Anfange, Fortgange und gegenwärt. Zustande des Methodismus in den verschiedenen Theilen der Erde. Im Auftrage der Gemeinden. A. d. Engl. von Kuntze. (18 B.) 1841.

Schwegler: Der Montanismus. (20¼ B.) 1841.

Euthymius Zigabenus: De Bogomilis, ed. Gieseler. 4. 1842.

J. L. Jacobi: Die Lehre des Pelagius. (6½ B.) 1842.

Dr. Ad. Stieren: De Ptolemaei Gnostici epistola ad Floram. P. I. (über die Authentie). (4¼ B.) 1843.

Krone: Fra Dolcino und die Patarener. (16¼ B.) 1844.

D. Ed. Guil. Loehn: De Joannis Bodini colloquio heptaplomere. (3 B.) 1844.

Joa. du Tillet: Hist. belli c. Albigenses initi compendium; ex bibl. Vat. cod. 5422. nunc pr. ed. Alb. Dressel, Dr. (5½ B.) 1845.

Dr. Geo. Weber: Gesch. der akathol. Kirchen und Secten von Großbritannien. I. 1. (Die Lollarden und der destructive Theil der Reformat.) (43½ B.) 1845.

Ulr. Hahn: Gesch. d. Ketzer im Mittelalter. 1r Bd. 1845. 2r Bd. 1847. 3r Bd. 1850.

D. Hirsch Grätz: Gnosticismus und Judenthum. (8¼ B.) Krotoschin, 1846.

Hist. controv. Arian. usque ad concil. Nic. (3¾ B.) ed. Hassencamp. 1846.
Wilh. Schott: Ueb. d. Buddhaismus in Hochasien. (16⅔ B.) gr. 4. 1846.
Schwegler: Nachapostol. Zeitalter. 2r Bd. 1846.
Petri Siculi Hist. Manich. ed. Gieseler. 1846.
Ritschl: Das Evang. Marcions. (19¾ B.) 1846.
Fock: Der Socinianismus. 1ste Abth. 1847.
Gesch. des sog. Jansenismus (holl.). 1r Th. XVIII. 358 S. 1847.
Prof. H. W. Erbkam: Gesch. der protest. Secten im Zeitalter d. Ref. (XVI. 583 S.) 1848.
Archidiac. Alb. Lührs: Die Wiedertäufer. Neuer Abdr. 16. (36 S.) 1848.
Prediger F. W. Kölbing: Der Graf v. Zinzendorf, dargest. a. seinen Gedichten; eine Skizze. (IV. 79 S.) Gnadau, 1850.

[51]) Graf: Beiträge zur Gesch. d. Synode von Dortrecht. 1825.
Libri symbolici eccl. cath. ed. Danz. (48 B.) 1835.
Libr symbolici eccl. cath. ed. Streitwolf et Klener. 1838. 2 Tomi.
Niemeyer: Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum; c. appendice. 1840.
Rudelbach: Hist.-krit. Einleitung in die Augsb. Conf. 1841.
Ludw. Bender: Die 39 Artikel der engl. Kirche gegenübergestellt der Augsb. Confession. (2 B.) 1842.
Pasteur Dr. Ch. Fr Boeckh: Le symbole des Apôtres expliqué; trad. de l'allemand. 1842.
Rector Friedr. Wilh. Bodemann: Die Confutation, die Canones und die Glaubensbeschlüsse des trident. Concils u. das trid. Glaubensbekenntniß, übers. und erläut. Erste Abth. (Hannover). 1842.
D. Aug. Hahn: Biblioth. d. Symbole und Glaubensregeln der apost.-kath. Kirche. 1842. (15 B.)
Concil. Trid. can. et decr. Lateinisch u. deutsch herausg. v. Smets. 1843 ff.
Das Concordienbuch, herausg. v. Detzer. 2te Aufl. 1843.
Kimmel: Libri symbolici ecclesiae orientalis. (32 B.) 1843.
Bibliotheca regularum fidei, ed. Jos. Braun. T. I. (24¾ B.) 1844.
Augusti: Collectio libror. symb. eccl. ref. ed. 2da. T. 1. 2. (42¾ B.) [illegible]
Heinr. Th[illegible]ch: Vorlesungen üb. Katholicismus u. Protestantismus. 1846. 2te Aufl. 1848. 2 Abtheilungen.
Prof. Dr. Heinr. Egb. Vinke: Libri symb. eccl. ref. Nederlandicae. (38¾ B.) 1846.
Henke: Consensus repetitus. 4. 1847.
Dr. C. T. Engelstoft: De confutatione latina, quae apologiae concionatorum evang. in comitiis Havniensibus anno 1530 opposita est. 4. (69 S.) 1847.
Appendix libror. symbolicor. ecclesiae orientalis; ex schedis posthumis Ern. Jul. Kimmel ed., praef., indic. et additamenta ad partem priorem adjec. Prof. Dr. Herm. Joa. Chr. Weissenborn. 1850. (Insunt: Metrophanis Critopuli confessio; Decretum Syn. Constantinopolit. 1672; Index.) Monumenta fidei eccl. or.; pr. in un. corp. colleg., var. lect. ad fid. optim. exempl. adnotav., prolegg. addid., indice rer. praecip. instr. E. J. Kimmel; (acc. appendix ex schedis editoris posthumis edita ab H. J. Chr. Weissenborn). 2 partes, 1850. (cont. Gennadii confessionem, Cyrilli Luc. confessionem orthod. eccl. or. et acta Syn. Hierosolymitanae).

[52]) Bossuet: Variations; deutsch. 1826.
Urtheil der oriental. Kirche u. ihres Patr. in Constantinopel über die Augsburger Confession; herausg. von J. G. Pfister. 1827.
J. V. Andreä: Entdeckter APAP (Papa) und Hahnenruf rc., nebst

Beitrag zur Kirchengeschichte des XVI. und XVII. Jahrh.; a. d. Schriften des J. V. Andreä, v. C. Th. Pabst. 1827.

Theophrastus Paracelsus als Bekämpfer des Papstthums; mitgeth. von Dr. Otto Lindner. (2 B.) 1845.

[53]) Albert Liebner: Hugo v. Sanct Victor u. d. theol. Richtungen seiner Zeit. (32¼ B.) 1831.

Jakob Böhme's sämmtl. Werke; herausgeg. von K. W. Schiebler. Leipz. 1832—1847. 7 Bände.

Thom. v. Kempis auserlesene Schriften, bearb. v. J. Andr. Herderer. Vier Bände, breit 12. 1834.

A. E. Umbreit: Jak. Böhme. (8 B.) 1835.

Jakob Böhme's sämmtliche Werke. Stuttg. 1835 ff.

Carl Vogt: Neoplatonismus u. Christenthum. Untersuchungen über die angebl. Schriften des Dionysius Areopagita, mit Rücks. auf verwandte Erscheinungen. Erster Theil: neuplatonische Lehre. (10½ B.) 1836.

J. Görres: Die christl. Mystik. 1836—42. 3 Bände.

Dr. H. A. Preu: Die Theologie des Theophr. Paracelsus, in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt. (9½ B.) 1839.

Die Werke der Madame Guion; a. d. Französ. 1832—39.

Charles Schmidt, Professor in Straßburg: Essai sur Gerson. (8 B.) 1839.

Pfarrverweser C. Fr. Ranz: D. Pietismus in Würtemberg. (4 B.) 1841.

Bonaventura's geistliche Schriften, übers. v. Kaplan Peter Schegg. 1841 ff.

Prof. Carl Schmidt: Joh. Tauler von Straßburg. (15¾ B.) 1841.

Bernardi Claraev.: Lib. de diligendo Deo et de gratia et lib. arbitrio; (n. Handschr. bearb.). 1842.

Prof. Dr. H. Martensen: Meister Eckart. (8½ B.) 1842.

Züge aus dem Leben der Frau v. Guyon, vom Prof. Carl Hermes. (28⅛ B.) 1845.

Capita XV inedita libri primi Thomae a Kempis de imit. Chr. ed. J. F. E. Meyer. (4 maj. 5¾ B.) 1845.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.; herausgeg. v. Fz. Pfeiffer. 1845. Erster Band: Hermann v. Fritzlar, Nic. v. Straßburg, Dav. v. Augsburg. (41½ B.) 1845.

Bonaventurae breviloquium, ed. Hefele. ed. [illegible]. 1848.

Rusbroek: Vier Schriften in niederdeutscher Sprache. Mit einer Vorrede von Dr. C. Ullmann. (XLII. 322 S.) 1848.

Dr. C. A. Auberlen: Die Theosophie F. C. Oetingers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte u. z. Gesch. d. Philos. 1848.

Dr. A. Neander: Der h. Bernhard u. sein Zeitalter. 2. Aufl. 1848.

Heinr. Dorpius: Die Wiedertäufer in Münster. Nach dem ältesten Druck neu herausgeg. von Friedr. Merschmann; nebst Einleitung vom Prof. Dr. Heinr. Gelzer. 1848.

S. Bernardi Opera omnia, cur. C. F. Th. Schneider. T. I. (de consideratione libri V). 1849.

Appendix ad Petri Siculi Hist. Manich. s. Paulicianorum; ed. Gieseler. 4 maj. 1849.

[54]) Isidori Hispalensis De nativitate Domini, passione et resurrectione, regno atque iudicio epistolae ad Florentinam sororem versio francica saeculi octavi, quoad superest, ex cod. Parisiensi ed. Holzmann. (16 B.) 1836.

[55]) Anecdota ad hist. eccl. pert., ed. Rheinwald. (Dial. inter philosophum, Judaeum et Christianum, prim. ed. ex codd. Vindobon.) 1829.

De Agobardi vita et scriptis. P. I. Agobardi vitam continens. 1832.

Billroth: De Anselmi Cant. Proslogio et Monologio. (2½ B.) 1832.

Anselm's v. Canterb. Cur Deus homo; a. d. Lat. (8½ B.) 1834.

Berengarii Turon.: Quae supersunt tam edita quam inedita; moderante A. Neandro. T. I. (Bereng. de sacra coena adv. Lanfranc. liber posterior e codd. Guelferb. prim. edider. A. F. et F. Th. Vischer. 1834.

Staudenmayer: Joh. Scotus Erigena. Erster Theil, 1834.

Anselmi Cant. Cur Deus homo. (Abdr. nach der Gerberon'schen Ausgabe.) 1834.

Thom. a Kempis sämmtl. Werke; a. d. Lat. v. J. P. Silbert; in vier Bänden. 1833 ff.

Petri Abaelardi Epitome theologiae christ., ex codd. monaster. Emmeram. prim. ed. Rheinwald. 1835.

D. J. D. Seisen: Nicol. Methonensis, Anselmus Cantuariensis, Hugo Grotius, quod ad satisfactionis doctrinam a singulis excogitatam, inter se comparati. Diss. 4 maj. (5½ B.) 1838.

Tholuck: Disp. de Thom. Aquin. et Petro Abaelardo N. T. interpretibus. 4 maj. (3½ B.) 1842.

Joh. Sarisber. Entheticus, pr. ed. Christ. Petersen, Prof. (10 B.) 1843.

Ern. Mylius: Scotus Erigena. Partic. I. quid Scot. Erig. de malo docuerit. (1¾ B.) 1843.

Prof. Dr. Nic. Möller: Joh. Scot. Erigena und seine Irrthümer. (9 B.) 1844.

Harry Hörtel: Thomas v. Aquinum und seine Zeit, nach Touron, Delecluze und den Quellen. (16½ B.) 1846.

Lanfranci Opera omnia nunc pr. e codd. ms. in Anglia etc. ed. J. A. Giles. T. I. (epistolae). T. II. (commentarii). 1846.

Dav. Matzke: Die natürliche Theologie des Raymund von Sabunde. (7 B.) 1846.

Algeri De sacram. corp. et sang. Dom. libri IV.; acc. libellus de sacrif. missae eidem Algero adscriptus; denuo ed. Robert. Malou. 32. 1847.

Thomas v. Aquino: Das hochheil. Altarsacr.; a. d. Lat. von J. Nep. Dischinger. 1847.

Dess. goldene Kette; von Demselben. 1847. 1848.

Petri Abaelardi Opera, hactenus seorsim edita, nunc primum in unum collegit, textum ad fidem libror. editor. scriptorumque rec., notas, argum., indices adjec. Vict. Cousin, adjuvantibus C. Jourdain et E. Despoix Proff. T. I. 4 maj. (VI. 733.)

Prof. J. L. Jacobi: Abälard und Heloise, ein Vortrag im wissenschaftl. Verein (in Berlin) gehalten. (27 S.) 1850.

[56]) Dr. L. Fr. O. Baumgarten-Crusius: Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. 2 Abth. 1832.

W. Münscher: Lehrb. der Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. D. v. Cölln. Erste Hälfte und zweiter Hälfte erste Abtheilung, 1832—34. Zweiter Hälfte zweite Abtheilung, von Neudecker. 1838.

Pastor Dr. C. G. H. Lenz: Gesch. der christl. Dogmen in pragmat. Entwicklung. 1r Theil, 1834; 2r Theil, 1835.

Augusti: Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte. Vierte verm. u. verbesserte Ausgabe. 1835.

Klee: Lehrb. der Dogmengeschichte. Zwei Bände 1837. 1838.

Engelhardt: Dogmengeschichte. 2 Bde. 1839.

Prof. Dr. Friedr. Carl Meier: Lehrb. der Dogmengeschichte für acad. Vorlesungen. 1840.

Baumgarten-Crusius: Compendium der christl. Dogmengeschichte. (34 B.) Erster Theil 1840; zweiter Theil, herausgeg. v. Hase, 1846.

Hagenbach: Lehrb. d. Dogmengesch. 2 Th. 1840. 1841; 2te Aufl. 1847.

C. F. v. Baur: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1846. (19 B.)
[Carl Beck: Handbuch der Dogmengeschichte in gedrängter Uebersicht, als Handbuch zum Selbst-Unterricht. (X. 353 S.) 1848.]
Marheineke: Christl. Dogmengeschichte; herausg. v. Matthies und Vatke. 1849.

Mit dem Interesse für die Kirchengeschichte überhaupt, also mit dem Streben nach objectiver Darstellung der Geschichte der einzelnen Perioden derselben, war namentlich auch das Interesse an der Literatur der sechs ersten Jahrhunderte erwacht; die Patristik zog aus diesem Umschwunge ihren Theil von Nutzen. Die vornehme Unterschätzung der Werke der Väter, welche eine Zeit lang Sitte gewesen war, wich der Aufmerksamkeit auf diese reichen Quellen eines der bedeutendsten Zeiträume der Kirchengeschichte. Ausser diesem allgemeinen Grunde neu erwachender Theilnahme an diesem Felde unserer Wissenschaft, trugen noch manche andere Gründe dazu bei, die Blicke der Forscher gerade hierher zu richten und Bearbeitungen mannichfachster Art hervorzurufen. Das wissenschaftliche Interesse stand voran, es galt im Allgemeinen, eine richtige und wahre Darstellung der ganzen Kirchengeschichte zu geben; so konnte eine ihrer wichtigsten Partieen nicht ausgeschlossen bleiben. Diesem Theile der Arbeiten kam der seltene Aufschwung der classischen Philologie, der auf dem classisch philologischen Felde wahrnehmbare beschleunigte Fortschritt in Kritik und Interpretation nicht nur, sondern auch die Ausdehnung, welche die Forschungen in der Religionsgeschichte und in der politischen Geschichte machten, mehr als man sagen kann, zu statten. Andererseits zeigte sich sehr bald, wie den verschiedenen kirchlichen und theologischen Richtungen patristische Studien zu Vertheidigung oder Angriff dienstbar werden konnten, und welcher Schatz praktischen Vorraths für die Geistlichen aus den Vätern zu heben, welche überreiche Erndte aus ihnen einzubringen war. Katholische und protestantische Arbeiter beschäftigten sich gleicherweise mit diesen Studien, beide von ihren respectiven Standpuncten aus die Väter zu Zeugen für ihre Lehre nebst Verfassung und Cultus aufrufend. Es gingen, um nur auf einiges Einzelne hinzudeuten, die strengen Lutheraner in jene Zeit zurück; es lag den Puseyiten am Herzen, die älteste Zeit als Zeugin für sich aufzustellen; die Irvingianer thaten Aehnliches; es hat selbst in dem oberflächlichen Treiben der freien Kirche und der Deutsch-Katholiken nicht an Zurückbeziehungen auf diese sonst verschmähte Literatur gefehlt.

Ueberblicken wir die Masse der Arbeiten, die auf dem patristischen Felde in dem hier behandelten Zeitraume zu Tage kamen, so finden wir, daß nicht leicht einer der Väter leer ausging, daß der kritische Fleiß bewährter Forscher zwar der Natur der Sache nach sich nur auf einige Wenige erstrecken konnte, daß auch die tiefer eindringende Interpretation keiner großen Anzahl derselben zu gute kam; Alles aber zeigt, daß die Theilnahme an diesem Theile des kirchengeschichtlichen Studiums sich mehr und mehr verbreitete. Eine Fülle von Texten wurde abgedruckt, die Thätigkeit jüngerer Gelehrter besonders erging sich in Forschungen über einzelne Väter und brachte manche treffliche Monographie; es erschienen Sammlungen, theils mit dem Bestreben, diese ganze Literatur zu umfassen, theils Zusammengehöriges, gleichartig bearbeitet, für die Leser zusammenzustellen. Für das größere Publikum wurde durch Uebersetzungen gesorgt, welche großentheils einzeln erschienen, zum Theil aber auch die Väter einzelner Zeiträume oder die gesammte Literatur deutsch ins Publikum zu bringen bestrebt waren. Abhandlungen allgemeineren, auf einzelne Gegenstände der patristischen Literatur bezüglichen Inhalts, traten hervor. Hand- und Lehrbücher der Patrologie und Patristik sorgten für die allgemeine literarische Uebersicht und als Hülfsbücher für patristische Vorlesungen.

Ich sagte, daß in diesem allgemeinen, lebendigen Treiben nicht leicht ein Vater unberücksichtigt blieb; ein rascher Ueberblick der betreffenden Leistungen wird dieß vorläufig zur Anschauung bringen. Nehmen wir, der leichteren Uebersicht wegen, die verschiedenen patristischen Schriftstellergruppen in ihrer chronologischen Aufeinanderfolge. Da haben zunächst die apostolischen Väter Aufmerksamkeit, Theilnahme, Forschung auf sich gezogen, zu tief eingreifenden Untersuchungen, zu der lebhaftesten Polemik Anlaß gegeben, dem Kritiker des Neuen Testamentes, dem Dogmenhistoriker, dem Bearbeiter der Verfassungsgeschichte der Kirche als Auctoritäten in der verschiedensten Weise dienen müssen; bloße Texte, kritische Ausgaben, Monographieen, zum Theil von bedeutendem Werthe, erschienen über sie, einzeln und in Sammlungen verbreiteten sie sich; was hat nicht allein die Aechtheit der ignatianischen Briefe, ihr Verhältniß unter sich, ihre Beweiskraft für die verschiedenen Systeme der Kirchenregierung an Fleiß, an Combination, an Leidenschaft in Anspruch genommen,

ohne daß die übrigen deshalb leer ausgegangen wären. Diese fanden sich neben Ignatius in den einzelnen Sammlungen, Clemens und Polycarpus immer, Hermas und Hermias zuweilen; eigene Ausgaben von Hermas und Barnabas wurden gedruckt, die Forschungen über die Authentie des Barnabas fortgesetzt; Hermas allerdings blieb etwas zurück, aber sein merkwürdiges Buch verbreitete sich doch auch, in Hefele's wiederholten Ausgaben der sämmtlichen apostolischen Väter, in einer Menge von Exemplaren. Sie nahmen ihren Antheil an dem allgemeinen Uebersetzungseifer auf diesem Felde und wurden dadurch auch den Laien zugänglich, was nicht umhin konnte auch diesen einen Blick in die früheste Zeit des Christenthums zu eröffnen, ihr Interesse für dieselbe zu erregen und zu schärfen. — Dieß nur beispielsweise; es wird auf gleiche Betrachtungen nicht nur über die Väter, sondern auch über die andern Theile der kirchenhistorischen Wissenschaft zurückzugehen, später sich noch vielfacher Anlaß finden.

Begnügen wir uns für jetzt damit, die patristische Literatur seit 1825 in analoger Weise wie die übrige kirchengeschichtliche Literatur zu sondern und zu verzeichnen. Das wird für diese Stelle der gegenwärtigen Uebersicht nicht unangemessen geschehen, wenn die gewöhnliche chronologische Eintheilung der Väter beibehalten wird, und die hervorragenden Schriftsteller unter denselben in eigene Klassen gestellt erscheinen. Demnach ergeben sich folgende Klassen: die apostolischen Väter [57]; die ersten griechischen Apologeten [58]; die lateinischen Apologeten der drei ersten Jahrhunderte [59]; die alexandrinischen Väter [60]; Hippolytus [61]; Tertullianus und Cyprianus [62]; Athanasius und Cyrillus von Jerusalem [63]; die kappadocischen Väter [64]; Augustinus, Hieronymus, Ambrosius [65]; die antiochenischen Väter [66]; die Syrer [67]; die Kirchenhistoriker [68]; die lateinischen Väter des fünften Jahrhunderts [69]; die Väter des sechsten Jahrhunderts [70]; die Sammlungen [71]; die Lehrbücher und Handbücher [72]; einzelne allgemeine Abhandlungen über mit der Patristik genau zusammenhängende Gegenstände [73].

[57]) Herzog: Die Briefe des Clemens von Rom und des Polycarpus, übers. mit Anmerkungen. 1825.
Des h. Clemens von Rom zwei Briefe an die Jungfrauen; a. dem Syrischen mit Anmerkungen u. zwei Beilagen, v. P. P. Zingerle. 1827.
Des h. Ignatius Briefe; a. d. Griech. (Fortf.) (3½ B.) 1828.

Ignatius Briefe; neu übers. u. erklärt von J. Wocher. 1830.

Des h. Clemens von Rom u. des Polycarpus Briefe; neu übers. und erklärt v. J. Wocher. 1830.

J. C. Rördam: De auctoritate epistolae Barnabae. P. I. 1830.

Jani van Gilse: De Patrum app. doctr. morali. 4 maj. ($13\frac{1}{4}$ B.) 1834.

Heyns: De Patrum app. doctrina morali. ($13\frac{1}{2}$ B.) 1834.

F. Jan. Jac. Alb. Junius: Comm. de Patrum app. doctr. morali. 4 maj. ($15\frac{3}{4}$ B.) 1834.

Lic. Dr. K. R. Jachmann: Der Hirte des Hermas. ($5\frac{3}{4}$ B.) 1836.

S. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi P. P. app. quae supersunt, cum Polycarpi et Ignatii martyriis ed. Will. Jacobson. II Tomi, Oxon. 1838.

Patrum app. opera ed. Prof. Dr. Carol. Joseph. Hefele. 1839; ed. 2. 1842; ed. 3. 1847.

Hermiae irrisio philosophorum; ed. Dr. W. F. Menzel. ($7\frac{1}{8}$ B.) 1840.

Prof. Dr. Carl Jos. Hefele: Das Sendschreiben des Ap. Barnabas aufs neue untersucht, übers. u. erkl. 1840.

Cand. Ad. Schliemann: Die clementin. Recognitionen, eine Ueberarbeitung der Clementinen; (aus d. theol. Mitarbeit. bes. abgedr.) ($4\frac{5}{8}$ B.) 1843.

Düsterdieck: Quae de Ignatianarum epistolar. authentia duorumque textuum ratione et dignitate hucusque prolatae sunt sententiae, enarrantur et dijudicantur. 4 maj. ($12\frac{1}{4}$ B.) 1843.

Cand. Ad. Schliemann: Die Clementinen nebst den verwandten Schriften u. der Ebionismus. Ein Beitrag zur Kirchen- u. Dogmengesch. der zwei ersten Jahrhunderte. ($36\frac{1}{2}$ B.) 1844.

Patrum app. (Clem. Barn. Ign. Polyc.) epistolae; ed. Dr. F. X Reithmayr, Prof. 16. (25 B.) 1844.

Chr. Carl Josias Bunsen: Ignatius v. Antioch. u. s. Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr. Aug. Neander. (VII. 245 S.) gr. 4. 1847.

Dess.: Die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. gr. 4. (XXVI. 167 S.) 1847.

Clementis Rom. Homiliae; ed. Schwegler, cum notis priorum suisque. (IV. 480 S.) 1847.

Die ignat. Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschr. gegen Bunsen v. Prof. Dr. F. Chr. Baur. (IV. 148 S.) 1848.

Privatdocent Ad. Hilgenfeld: Die clement. Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. (XII. 340 S.) 1848.

Prof. D. Heinr. Denzinger: Ueb. d. Aechtheit des bisherigen Textes der ignatian. Briefe. (V. 108 S.) 1849.

Ignatii S. P. Ap. quae feruntur epistolae, una cum ejusd. martyrio; collat. edition. graecis, versionibusque, syriaca, armen., lat., denuo rec. notasque crit. adj. Jul. Henr. Petermann. (XXVI. 565 S.) 1849.

[58]) Justin's des Märt. Gespräch v. d. Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Religion mit d. Juden Tryphon; übers. von v. Bruun. 1827.

Justini M. Apologiae; ed. P. D. J. W. Braunius in us. prael. ($9\frac{1}{2}$ B.) 1830.

Dr. F. J. J. A. Junius: De Justino M. ($7\frac{1}{2}$ B.) 1836.

Dr. Herm. Adalb. Daniel: Tatianus der Apologet. ($18\frac{1}{2}$ B.) 1837.

Carl Semisch: Justin der Märtyrer. Zwei Theile. 1840. 1842.

Joh. Car. Theod. Otto: De Justini M. scriptis et doctrina. (Preisschrift, 13 B.) 1840.

S. Justini Philosophi et Martyris Opera quae feruntur omnia. Rec., prolegg., adnotat. et versione instr. indicesque adj. J. C. Th. Otto. I., II. 1. 2. 1842; III. 1846. Editio secunda, 1847 sqq. Etiam sub tit.: Corpus apologetar. christ. saec. 2. III Vol.

Digitized by Google

Ludw. Duncker: Des h. Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theolog. und anthropolog. Grundlehren dargest. (16½ B.) 1844.

Dr. J. C. Th. Otto: De epistola ad Diogn. Justini phil. et mart. nomen prae se ferente. (6 B.) 1845.

Prof. Dr. Carl Semisch: Die apostol. Denkwürdigkk. Justin's d. M. Zur Gesch. d. Aechtheit d. canon. Evang. (X. 411 S.) 1848.

Irenaei quae supersunt omnia. Accedit Apparatus etc.; ed. Ad. Stieren. Tomi I. Pars I. et Tomi II. Pars I. 1848.

Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian epistles, genuine, interpolated and spurious, together with numerous extracts from them, as quoted by ecclesiastical writers down to the 10th century; in syriac, greek and latin, an english translation of the syriac text, copious notes and introduction, by M. Will. Cureton, Chaplain. Reprinted from the London edition and authorized by the Author for circulation on the continent only. (CV. 365 S.) 1849.

59) H. Meier: Comm. de Minucio Felice. 1825.

Julius Firm. Maternus: De errore profanarum religionum, ed. Fr. Münter. 1827.

Octavius, oder Schutzschrift für das Christenthum; ein Dialog des M. Minucius Felix; neu herausg., erklärt und übers. v. Diac. Dr. Joh. Heinr. Bernh. Lübkert. (13½ B.) 1835.

Arnobius; a. d. Lat. v. F. A. v. Besnard. (40½ B.) 1842.

Lactantii opera, ed. Fritzsche (in Gersdorf's Sammlung).

Arnobius Adv. nationes libri VII. Ex nova cod. Parisini collatione rec., notas omn. editor. sel. adj., perp. commentariis illustr., indic. instr. Dr. G. F. Hildebrand. Adjectae sunt Rigaltii et Delechampii notae et emendationes primum editae. Acc. variae Min. Fel apologetici lectiones et Bernhardyi in Arnobii libr. I. emendationes. (45 B.) 1844.

60) Guerike: De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. 1825.

J. Casp. Orelli: Origenis aliquot loci selecti. 1826.

A. F. Daehne: De γνώσει Clementis Alex. (8 B.) 1831.

Ὠριγένους τὰ Εὑρισκόμενα πάντα. Origenis opera omnia, quae gr. aut lat. tantum extant et ej. nomine circumferuntur, edd. Car. et Car. Vinc. Delarue, denuo rec. emend. castig. Dr. C. H. Ed. Lommatzsch. T. I—XXV. 1831—1848.

Dr. F. R. Eylert, Divisionsprediger: Clemens v. Alex. als Philosoph und Dichter; ein patrist. Versuch. (4½ B.) 1832.

J. C. Thilo: Ueber die Schriften des Eusebius v. Alex. und des Eusebius v. Emisa. Mit einem Anhang mehrerer bisher noch unbek. Homilien des Euseb. v. Alex. 1832.

Eusebii Alexandrini oratio περὶ ἀστρονόμων, quam, praemissa de magis et stella quaestione, e cod. Paris. pr. ed. et adnott. illustr. J. Car. Thilo. 4 maj. (4½ B.) 1835.

Origenes: Ueber die Grundlehren der Glaubenswissenschaft; Wiederherstellungsversuch von D. Carl Friedrich Schnitzer. 1835.

Gottfr. Thomasius: Origenes. 1837.

Prof. D. F. Höfling: Origenis doctrina de sacrificio. P. I—III. 4. 1841.

Prof. Dr. Rud. Ernst Redepenning: Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Zwei Abtheilungen, 1841. 1846.

Paul. Fischer: De Origenis philosophia et cosmologia. (4½ B.) 1846.

Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces; ad fidem Vatic. Vindob. Berol. alior. cod. primus ed. Dr. Henr. Jos. Floss. Acc. I. de Macariorum Aegyptii et Alexandrini vitis quaestiones criticae et historicae; II. Acta Macariorum Aeg. et Alexandr., ad codd.

mss. fid. recogn. partim prim. edita; III. Tabula in lapide incisa. (gr. fol.) (VIII. 324 S.) 1850.

[61]) Car. Guil. Haenell: De Hippolyto episcopo. 4 maj. (9 B.) 1839.

[62]) Aug. Neander: Antignosticus; Geist des Tertullianus u. Einl. in dessen Schriften. 1825.

Tertulliani opera, rec. J. S. Semler; ed. nova 1829. 6 Vol.

Des heil. Cyprianus Büchlein v. d. Sterblichkeit; übers. vom Prof. A. Sächerl. (2¼ B.) 1832.

F. W. Rettberg: Th. C. Cyprianus, Bischof von Karth., dargest. nach seinem Leben und Wirken. (26 B.) 1832.

Des heil. Cyprianus Büchlein vom Gebete des Herrn; übers. von einem kath. Geistlichen. 12. (4 B.) 1832.

Des heil. Cyprianus Büchlein von der Einheit der Kirche; übersetzt vom Prof. G. Bossart. (2¼ B.) 1832; herausg. v. einem kath. Vereine. Augsburg 1834.

Des heil. Cyprianus vier Abhandlungen. 1. Von den Gefallenen. 2. Vom Gebete des Herrn. 3. Von der Sterblichkeit. 4. Vom Werth der Geduld. A. d. Lat. vom Vicar Friedr. Schem. (10 B.) 1834.

Tertulliani libri de praescription., de baptismo, de poenitentia, de oratione. Ed. nova, Ingolst. 1835.

Tertullian's sämmtl. Schriften; übersetzt und bearb. von Fz. Anton v. Besnard. Erster Theil, 1837. Zweiter Theil, 1838.

Cand. Joh. Ed. Huther: Cyprian's Lehre von der Kirche. 1839.

Cyprianus: Von der Einheit der Kirche; übers. v. e. kath. Priester. 12. (59 S.) 1847.

Cyprian's auserlesene Schriften; a. d. Lat. übers. und erläut. v. J. G. Krabinger. (XXIV. 312 S.) 1848.

Reithmeier: Gesch. des heil. Cyprian. (XVI. 253 S.) 1848.

A. Neander: Antignostikus Tertullianus; 2te umgearb. Aufl. 1849.

Tertulliani apologeticum et ad nationes libros duo ex fide opt. cod. mss. aut primum aut denuo collata cum adnotat. perp. et indic. ed. Franc. Oehler. (XII. 454 S.) 1849.

[63]) J. A. Möhler: Athanasius d. Gr. u. d. Kirche seiner Zeit, bes. im Kampfe mit dem Arianismus. Zwei Theile, 1827. Zweite wenig veränd. Aufl. 1844.

Cyrilli Hieros. opera omnia, gr. e codd. et editt. impr., notis crit. comment. et indic. instr. ed. Car. Guil. Reischl. Vol. I. (CLXXII. 321 S.) Monach. 1847.

[64]) Ullmann: Gregorius v. Nazianz, der Theologe. 1825.

Des Gregor. v. Nazianzus Vertheidigungsrede; deutsch. Mainz 1825.

Feisser; De vita Basilii M. (8 B.) Groning. 1828.

D. Jul. Rupp: Gregors v. Nyssa Leben u. Meinungen. (17 B.) 1834.

S. Gregorii Nysseni oratio catechet. gr. et lat. e codd. monacens. cum notis Frontonis Ducaei suisque ed. J. G. Krabingerus. Acc. ejusd. Gregor. oratio funebris in Meletium episcopum Antiochenum. 1835.

Dr. S. P. Heyns: Disput. hist.-theologica de Gregorio Nysseno. 4 maj. (24½ B.) 1835.

Dr. Carl Ludw. Wilh. Klose: Basilius d. Gr. gr. 8. (16 B.) 1835.

F. M. A. Hänsel, Pastor: Gregorii Nazianz. oratio in novam Dominicam. 1836.

Gregorii Nysseni De anima et resurr. dial., e codd. ed. gr. lat. J. G. Krabingerus. (25 B.) 1837.

Gregorii Naz. Carmina selecta: (acc. Nicetae Davidis [9s Jahrhundert] paraphrasis nunc pr. e cod. Cusano edita, cur. Ern. Dronke. (17 B.) 1840.

Gregor. Nyss. De precatione orationes IV, ad codd. mss. fidem emend. suppl. illustr. J. G. Krabingerus. (12 B.) 1840.
Alb. Jahn: Animadvv. in Basilii M. suppl. editionis Garner. secundae fasc. I., cont. animadvv. in T. I.; acced. Problemata Plutarchea ex Bas. M. homil. in Ps. XIV. (13¾ B.) 1841.

[65]) Augustinus: De civitate Dei. Voll. II. Lips. Tauchn. 1825.
Augustinus: Von der Freiheit d. menschlichen Willens und der göttlichen Gnade; deutsch von Jos. Widmer. 1825.
Augustinus: De spiritu et litera; praefatus est D. Olshausen. 1826.
Augustinus des Heiligen zweiundzwanzig Bücher v. d. Stadt Gottes; a. d. Lat. der Maurinerausgabe übers. v. J. P. Silbert. 2 Bde. 1826.
Clausen: Aurel. Augustinus Sacrae Scripturae interpres. 1827.
Augustini opuscula quaedam selecta. Tom. secundus, 1827.
Des h. Augustinus Enchiridion; a. d. Lat. v. Pf. Lichter. 1827.
Augustinus: Ueber den Grund und Nutzen des christl. Glaubens, zwei Bücher; übers. und mit Anmerkungen begl. von Jos. Widmer. 1827.
Augustinus: Ueb. d. Bergpredigt des Herrn nach Matthäus; a. dem Lat. von J. H. Walbeck. Zweite Aufl. 1827.
Augustinus: Christl. Unterweisung; deutsch v. Pf. Lichter. 1829.
Der h. Ambrosius: Von den Pflichten; deutsch v. Pf. Lichter. 1830.
Vita D. Aurelii Augustini episcopi Hippon. auct. incerto, ex antiq. codice nunc pr. ed. Dr. Andr. Guil. Cramer. (9 B.) 1832.
Augustini opera omnia op. monachor. Bened. (Fr. Delfau, Th. Blampin, Pet. Coustant, Cl. Quesnié) e codd. Vatic. belg. et editt. mel.; ed. 2da emend. et aucta. Paris I—XI. 2. 1836—39.
Augustini confessiones. Ed. stereotypa (cur. Hrm. Bruder). 1837.
Augustinus des Heiligen Bekenntnisse, übers. v. Pf. J. Gg. Rapp. 1837. Zweite Aufl. 1847.
Augustinus: De Doctrina christiana, ed. stereotypa (cur. Herm. Bruder). 16. (18 B.) 1838.
Fr. A. Greg. Kloth: Der h. Kirchenlehrer Aurel. Augustinus. Zwei Theile. gr. 12. (35½ B.) 1840.
Augustin's Bekenntnisse, übers. v. Kautz. 1841.
Augustin's Betrachtungen, übers. v. Pf. Jos. Schropp. 1841.
Augustin's Buch von der heiligen Jungfrauschaft; deutsch. Münster (4½ B.) 1844.
Prof. C. Bindemann: Der h. Augustinus. Erster Theil: das Leben des Augustinus bis zu seiner Taufe, oder bis zum Schlusse des geschichtl. Theils der Confessionen. (23½ B.) 1844.
Poujoulat: Gesch. des h. Augustinus; a. d. Franz. von Friedrich Hurter. I. 1. (14 B.) 1845. I. 2. 1846. II. 1847. (Schluß.)
Augustinus: De spiritu et litera; übers. v. Heydler. (8¼ B.) 1846.
Past. Carl Braune: Monnika und Augustinus. (20¼ B.) 1846.
F. J. Collombet: Gesch. des K.-Vaters Hieronymus; a. d. Franz. v. Prof. Fr. Lauchert und Gymnasiallehrer Knoll. Erste Lieferung, 1846. (10 B.) Zweite Lieferung, 1847.

[66]) Chrysostomi de sacerdotio ex ed. Bengelii. Lips. Tauchn. ed. stereot. 1825.
Chrysostomus: Auserwählte Homilien; deutsch v. Ph. Mayer. 1829.
Chrysostomus: Gedanken über Fasten und Gebet, in ausführlichen Stellen aus dessen Schriften; aus dem Griech. von Dr. N. (7 B.) 1829.
Joh. Chrysostomi selecta gr. et lat.; de editionis novae consilio praefatus est et annott. subj. Jo. van Voorst. Vol. II. (Annotatio.) 1831.
Des heiligen Joh. Chrysostomus Homilien über die Briefe des heil. Paulus; aus dem Griechischen vom Dechant W. Arnoldi. I. 2. II. 1832.

Digitized by Google

Joh. Chrysostomus: Sechs Bücher v. Priesterthum; a. d. Griech. v. Beda Weber. (1½ B.) 1833.

Chrysostomi de sacerdotio libri VI.; cum prolegg. nott. et indicc. J. A. Bengelii suisque ed. M. Aenoth. Ed. Leo. 1834.

Χρυσοστόμου Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπ. τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τὰ εὑρισκόμενα πάντα. S. P. nostri Jo. Chrys. Archiep. Cplit. opera omnia quae extant; op. et stud. D. Bern. de Montfaucon (gr. et lat.); editio Parisina secunda emend. et aucta. T. I—XIII. 2. 1835—40. fol.

Lic. Rud. Ernest. Klener: Symbolae literariae ad Theodor. Mopsu. episcopum pertin. (2¼ B.) 1836.

Chrysostomi opera praestantissima gr. lat. ed. Dr. Frid. Guil. Lomler. I. 1. (de sacerd. lib. I—VI.) 4 maj. (11 B.) 1837.

Lic. O. Fr. Fritzsche: De Theodoro Mopsu. (½ B.) 1837.

Chrysostomus: Homilien über die Bildsäulen; a. d. Griech. mit Parallelstellen und Anmerkungen von F. W. Wagner (in Halle). Erste Abtheilung 1838.

Chrysostomi homiliae in Matth. ed. Frid. Field. III Tomi, Cantabrig. 1839.

Jos. Lutz: Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchl. Redner alter und neuer Zeit. Eine Entwicklung der homiletischen Principien. (26 B.) 1846.

Chrysostomus: Vom Priesterthum; übersetzt von Hermann Scholz. (VIII. 111 S.) 1847.

Theodori Mopsu. Comm. in N. T. colleg. dispos. emend. O. Fr. Fritzsche. (XVI. 172 S.) 1847.

D. Aug. Neander: Der h. Johannes Chrysostomus; dritte verb. Auflage. 1848.

[67]) Ephräm's des h. K.-V. ausgewählte Schriften; a. d. Griech. und Syr. übers. vom Benedictiner P. P. Zingerle. Drei Bände. Auch unter den Titeln: Bekenntnisse und Reden über die vier letzten Dinge — 76 Ermahnungen zur Buße — die Tugendschule — eine Sammlung ascetischer Schriften in einer Auswahl. (62½ B.) Insbruck, 1830—31. 5r Bd.: Gesänge gegen die Grübler über die Geheimnisse Gottes. 1834.

D. C. A. de Lengerke: De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber. (19 B.) 1832.

Ephräm's ausgewählte Schriften, v. Zingerle; Ausgabe in 12 Lieferungen. 1845—47.

[68]) F. A. Holzhausen: De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus et Theodoretus in scribenda historia sacra usi sunt. 1826.

M. H. Reuterdahl: De fontibus hist. ecclesiasticae Eusebianae. 1826.

Eusebii Caes. historia ecclesiastica; ed. Frid. Adolph. Heinichen. 1827—29. III Tomi.

Eusebii de vita Constantini et Panegyricus, ed. F. Ad. Heinichen. 1830.

D. Jo. Schulthess: Hegesippus princeps auctor rer. christianar. primi et secundi saec.; nunc pr. colleg. et ed. P. I.

Dr. Ferd. Chr Baur: Comparatur Eusebius Caes. hist. eccl. parens cum parente historiarum Herodoto Halicarn. 4. (6 B.) Tub. 1838.

Eusebii hist. eccl., e codd. ed. Prof. Ed. Burton. II Tomi, Oxon. 1839.

Eusebius Kirchengeschichte, zum erstenmale vollständig übers. v. Aug. Kloß, in 4 Heften. 1839.

D. Ernest. Jul. Kimmel: De Rufino Eusebii interprete libri duo. (20 B.) 1839.

Pètursson: De Rufini fide et studiis. Havn. (6¼ B.) 1840.

Digitized by Google

Eusebii praeparatio evang., c. var. codic. Voss. lectionib. nunc primum divulgatis et selectis Vigeri suisque annotatt. ed. indices adj. Fr. A. Heinichen. II Tomi. 1842.

[Car. Guil. Haenell: De Eusebio Caes. relig. christianae defensore. (5½ B.) 1844.]

⁶⁹) G. Fr. Wiggers: De Jo. Cassiano Massiliensi, commentationes III. 4 maj. 1825.

Clausen: De Synesio philosopho. Hafn. 1831.

Wilh. Amad. Arendt: Leo d. Gr. u. s. Zeit. (31 B.) Mainz 1835.

Vincentii Lerinensis Commonitorium; ed. nova. Daran: Tertulliani de praescr., ed. nova. (13 B.) Ingolst. 1835.

Synesii calvitii encomium; nach münchner Handschriften gr. u. deutsch mit Petavs u. s. eigenen Anm. herausg. v. J. G. Krabinger. 1835.

Dess. Aegyptische Erzählungen; herausg. von Demf. nach Handschriften verbess., griech. u. deutsch. 1835.

Vincentii Lerinensis Commonitorium; jussu et auctoritate Anastasii Sedlag Culmensis episcopi denuo ed Ed. Herzog. (3½ B.) 1839.

Nonnus Panopolitanus, das Evangelium Johannis zum erstenmale deutsch v. Dr. Heinr. Arn. Wilh. Winkler. 1839 ff.

Θεοδωρήτου κ. Theodoreti episcopi Cyrensis graec. affect. curatio; ad codd. mss. rec. Prof. Thom. Gaisford. (40½ B.) Oxon. 1839.

Friedr. Bellermann: Die Hymnen des Dionysius und Mesomedes. Text und Melodieen nach Handschriften u. den alten Ausgaben bearb. gr. 4. (11 B.) 1840.

Cand. Edu. Perthel: Papst Leo's I. Leben und Lehren. 1843.

Vincentii Lerinensis Commonitorium, cum notis ed. a clerico dioeces. August. (5½ B.) 1844.

D Theod. de Mörner: De Orosii vita. (11½ B.) 1844.

D. Mich. Fertig: Caius Sollius Apollinaris Sidonius u. s. Zeit, nach s. Werken dargestellt. 1ste—3te Abtheilung. gr. 4. (108 S.) Würzburg u. Passau. 1849.

Dr. Bernh. Kolbe: Der Bischof Synesius v. Cyrene rc. Erste Lieferung (32 S.) 1850.

Synesius: Zwei hinterlassene Homilieen, die eine über das Weihnachtsfest, die andere über Psalm 74; zum erstenmale a. d. Griech. ins Deutsche übers. v. J. Bernh. Kolbe. (15 S.) 1850.

⁷⁰) Boethius: Gesänge im Kerker, nachgebildet v. Wortberg. 1827.

Gregorius d. Gr.: Pastoral- oder Hirtenregel, in's Deutsche übers. von M. Feyerabend. 1827.

Gregorius d. Gr.: Pastoralvorschrift, übers. v. Dr. Ign. Felner. 1827.

Gust. Frid. Wiggers: De Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis commentatio. I. (5⅓ B.) 4 maj. 1838.

Dr. C. G. Kries: De Gregorii Turonensis vita et scriptis. (7 B.) 1839.

Compastor Gg. Joh. Theod. Lau: Gregor I. nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert. (35½ B.) 1845.

Gregorii M. liber de pastorali cura. Ed. nova, cur. Westhoff. (13½ B.) Münster, 1846.

Gregor v. Tours zum erstenmal aus dem Lat. übers., in zwei Lieferungen. 1848—50.

Des h. Nicetius, Bischofs von Trier, Schriften; übers. vom Pfarrer J. M. Mandernach. (18 S.) Mainz 1850.

⁷¹) Bibliotheca Sacra patr. ecclesiae graecor. Lips. 1826. P. I. Voll. 6: Josephus, ed. K. E. Richter. P. II. Voll. 8: Philo Jud. ed. Richter. Pars III. Voll. 4: Clem. Al. ed. Klotz.

Opuscula patrum selecta, ed. Böhl; praefatus est A. Neander. P. I.

Digitized by Google

(cont. Augustin. de cat. rud.; Clem. Al. τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; Epist. ad Diognet.; Augustini tractat. 11. 12. 13. in Ev. Joh.) 1826. P. II. (cont. Augustini opuscula quaedam selecta ad haeresin Pelagianam pertinentia). 1827.

Sammlung auserlesener Werke aus den Schriften der h. Väter. Bd. II. Heft 3. 4. (a. u. d. Tit.: Augustini lib. de catech. rud.; de agone christ.; de fide et symbolo; de fide et operibus (36 Heft). — Augustini de doctrina christ. libri IV. (48 Heft): ed. nova, Ingolst. 1827.

Collectio selecta sanctor. eccl. Patrum, compl. exquisitissima opera tum dogm. et polem. tum apolog. et moral., edd. A. B. Caillau et M. N. S. Guillon. T. 1—31. 38. 39. 47. 49. 79—81. 109—111. 48. 50. 53—55. 82. 108. 112—113. 130. 56. 57. 83—84. 97. 98. 114—117. 85—87. 116. 119. 90. 121. Von Caillau allein: 52. 91—94. 22—25. 120. 122—148. Dazu Indd. v. 1—25.

Homiliarium patristicum, collectum, adnott. crit. exeget. historicisque instr., fasc. 1. 2.; edd. Pelt et Rheinwald; (cont. orationes sacrae P. P. eccl. graecor. syror. et latinor. e sex prioribus saeculis; vom 3ten fasc. an Carol. Vogt, (a. u. d. Tit.: bibl. concionatoria, Sect. I. Vol. I. fasc. 1—4. 1829—34). Deutsch u. d. Tit.: Homiliensammlung a. d. 6 ersten Jahrhunderten rc. (a. u. d. Tit.: Homilit. Bibliothek). Bd. I. Heft 1—3. 1829—32.

Hornemann: Genuina scripta graeca P. P. app. eorumque, qui ab horum aetate recentes fuerunt, edita. T. I—III. Hafn. 1829. 1830.

Sämmtliche Werke der Kirchenväter aus dem Urtext in das Deutsche übers.; 2. Aufl. Bd. I—XXXVII. Kempten, 1831—1848.

Auserlesene Reden der Kirchenväter auf die Sonn- und Festtage des christl. Jahres. 3r Jahrg. 12 Hefte, 1831.

Prof. Dr. H. J. Royaards: Chrestomathia patristica. P. I.: Selecta apocryphorum et Patrum de Christo et Apostolis uti et Patr. apostolicor. (6 B.) 1832.

Bibliotheca P. P. lat. selecta ad optimor. libror. fidem edita cur. E. G. Gersdorf. 1838—1847. Vol. I.: Clem. Rom. Recognitt., Rufino interpr. ed. Gersdorf. Vol. II. et III.: Cypriani epistolae et tractatus, ed. Dr. J. H. Goldhorn. Vol. IV—VII.: Tertulliani opera, ed. Dr. E. F. Leopold. Vol. VIII.: Ambrosii de officiis clericorum, et Hexaëmeron, ed. Dr. R. O. Gilbert. Vol. XI.: Lactantii opp., ed. Fritzsche. Vol. XII.: Arnobius, ed. Oehler. Vol. XIII.: Minucius Felix, Firmic. Mat., Meropius, Commodianus; rec. Oehler.

Bibliotheca P. P. eccl. catholicae, qui ante orientis et occidentis schisma floruerunt. Delectu Presbyterorum quorund. oxon. T. I. (nach oxforder Handschrr.) 1839.

Opuscula scriptor. ecclesiast. praecipua quaedam, rec. notasque suas et alior. addidit M. J. Routh; ed. secunda et aucta. II Tomi. Oxon. 1840.

Bibliotheca ecclesiastica, quam moderante Aug. Neandro adornavit Herm. Theod. Bruns. Vol. I.: Canones Apostolor. et Concilior. saecc. 4—7. 1839.

Werke d. griechischen K.-Väter in Uebersetzungen. Erstes Bdchen: Gregor. Nazianz. Rede auf Athanas. d. Gr.; a. d. Griech. mit Anmerk. v. Hnr. Moßner. (3½ B.) 1843.

Routh: reliquiae sacrae, 2. edit. 4 Voll. 1847.

[12]) J. L. Rüef: kurze Patrologie oder kurzer histor. Unterricht v. d. heil. Vätern und ihren Werken. Erstes Heft. 1827.

Pf. F. Wz. Goldwitzer: Bibliographie d. Kirchenväter u. Kirchenlehrer vom ersten bis funfzehnten Jahrh. (17 B.) 1828.

A. B. Caillau: Rhetorica sanctor. Patrum, qua eorum tempora,

vita, opera, operumque praecipuae editiones et concionandi modus et praedicandi praecepta describuntur. (Mediol. 1830.) Paris. 1838. 2 Tomi.
Pf. F. Wz. Goldwitzer: Patrologie verb. m. Patristik. I. 1. u. 2. 1833.
J. G. Walchii bibliotheca patristica: ed. nova et emend., adornata a Dr. Jo. Tr. Leber. Danzio. 1834.
J. C. Felix Bähr: Die christl. Dichter u. Geschichtschreiber Roms. 1836.
Prof. D. Joh. Nep. Locherer: Lehrbuch d. Patrologie (14½ B.) 1837.
Dr. J. Tr. Lebr. Danz: Initia doctrinae patristicae introductionis instar in Patrum eccl. studium. Adhaerent supplementa ad bibl. patr. Walchianae ed. novam. 1839.
J. J. Ampère: Hist. littéraire de la France avant le 12. siècle. Par. 1839. 3 tomes.
Prof. J. A. Annegarn: Lehrbuch der Patrologie (18½ B.) 1839.
Möhlers Patrologie, aus dessen hinterlassenen Papieren herausgeg. v. Prof. Dr. F. X. Reithmayr. Erster Band, 1840.
Dr. Mich. Permaneder, Prof. Frising.: Bibliotheca patristica. T. I. e. s. t.: Encyclopaedia patristica s. Patrologia generalis, 1841. T. II. e. s. t. Patrologia specialis, 1842—44. 3 partes (die 3 ersten Jahrhh.).
Φιλολογικη και κριτικη των κατα τας τρεις πρωτας της εκκλησιας ἑκατονταετηριδας ακμασαντων ἁγιων Πατερων και των συγγραμματων αυτων, ὑπο Κωνσταντινου Κοντογονου, καθηγητου: εν Αθηναις 1846.

[73]) Dergleichen sind die oben genannten:
Otto Krabbe: Ueber d. Ursprung und d. Inh. der apost. Constitutt. d. Clem. Rom. 1829. Eiusd.: De cod. canon. qui App. nomine circumferuntur. v. Drey: neue Untersuchungen üb. d. Constitutt. u. Kanones d. Apost., 1832. Guerike, de schola alxdr. catech. Gefficken, hist. Semipelag. antiquissima.

Da die Reformation ihren Mittelpunct im Dogma hatte, so mag an die Literatur der Dogmen-Geschichte wohl die der Reformations-Geschichte sich anschliessen, welche in unserem Zeitraume eine besonders reiche Bearbeitung erhielt. Dieser Reichthum hängt zum Theile noch mit dem großen Reformationsfeste von 1817 und den darauf gefolgten Reformationsfesten in den einzelnen Gebieten und Städten der reformirten und der lutherischen Kirche zusammen, welche die Aufmerksamkeit allenthalben auf die Reformationsgeschichte im Ganzen und im Einzelnen richteten und ein großes Material für diesen Zweig der Kirchengeschichte zu Tage brachten.

Uebersehen wir zunächst die allgemeinen Schriften, welche sich mit der Geschichte der Reformation oder einzelner auf sie bezüglichen Gegenstände beschäftigen [74]); lassen darauf Dasjenige folgen, was über die Vorbereitungen zur Reformation überhaupt, und über die Reformatoren vor der Reformation insbesondere geschrieben worden ist [75]); und geben sodann die Literatur der Geschichte der Reformation in einzelnen Städten, Landestheilen und Ländern [76]), der Lebensbeschreibungen der Reformatoren nebst Ausgaben

ihrer Werke [77]), der für diesen Theil der Kirchengeschichte so wichtigen Reichstage und ähnlicher Versammlungen [78]).

[77]) Villers: Preisschrift üb. die Reformation. N. A. 1828.
M. G. Beesenmeyer: Sammlung von Aufsätzen zur Erläuterung der Kirchen-Literatur-Münz- und Sitten-Geschichte bes. des 16. Jahrh. 1828.
Pfarrer H. J. Schmitt: Versuch einer philosoph.-histor. Darstellung der Reformation in ihrem Ursprunge. 1828.
K. Adc. Menzel: Neuere Gesch. v. Deutschland von der Ref. bis zur Bundesacte. 1826 ff. 12 Bände.
Marheineke: Gesch. d. deutschen Reformation. 3 Theile, 1831. 2. verb. u. verm. Aufl. Vierter u. letzter Theil, 1834.
Leop. Ranke: Fürsten und Völker von Südeuropa im 16. und 17. Jahrh. 2. A. 1837. 4 Bde. (1. Aufl. 1834.)
Bericht über die Wahl u. Einführung des Nik. v. Amsdorf als Bischofs von Naumburg ($6\frac{1}{2}$ B.) 1835.
Dr. Gottlieb Friedländer: Beitr. zur Ref.-Gesch. (ungedr. Briefe v. Reuchlin, Beza und Bullinger) nebst einem Anhang zur Gesch. d. Jesuiten, a. berliner Hdschrr. mit Erläut. u. Anm. ($18\frac{1}{4}$ B.) 1837.
Hagenbach: Vorlesungen üb. Wesen u. Gesch. d. Ref. 1834 – 43. 6 Bde.
Neudecker: Merkw. Actenstücke a. d. Zeitalter d. Ref. Erste Abth. ($20\frac{3}{4}$ B.) 1838.
L. Ranke: Deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref. 1839 ff. 6 Bände.
Dr. Karl Hagen: Deutschlands literar. u. relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter. 1841—44. 3 Bde.
Neudecker: Neue Beiträge zur Gesch. d. Ref. mit histor. krit. Anmerkk. Zwei Bände. 1841.
Söltl: Der Religionskrieg in Deutschland. 2 Thle. 1840. 1841.
Beda Weber: Tirol und die Ref.; ein kath. Beitrag zur nähern Charakterisirung der Folgen des 30jähr. Kriegs vom tirol. Standpuncte aus. ($27\frac{1}{4}$ B.). 1841.
Westermayer: die Reformation überhaupt und ihre Einführung in Regensburg insbes. (15 B.) 1843.
Vier Documente a. röm. Archiven, vor, während und nach d. Ref. 1843.
Neudecker: Die Gesch. des evangel. Protestantismus in Deutschland. 1844. 1846. 2 Bde.
Pf. J. K. Seidemann: Karl v. Miltitz. (3 B.) 1844.
Dessen: Erläuterungen der Ref.-Gesch. durch bisher unbekannte Urkunden. ($36\frac{1}{4}$ B.) 1844.
Dessen: Beiträge zur Kirchengeschichte. Erstes Heft, die Ref.-Zeit in Sachsen von 1517—1539. ($17\frac{1}{2}$ B.) 1845. Zweites Heft, 1848.
Schenkel: Das Wesen d. Protestantismus, a. d. Quellen d. Ref.-Zeitalt. dargest. 1846. 47. 2 Bde.
J. Döllinger: Die Reformation, ihre innere Entwickelung, und ihre Wirkungen im Umfange des luther. Bekenntnisses. 3 Bde. 1846 — 48.
Dr. Ph. Marheineke: Die Reformation, ihre Entstehung und Verbreitung in Deutschland, dem deutschen Volke erzählt. (7 B.) 1846.
K. H. Bresler: Die Geschichte d. deutschen Reformation (ebenfalls Volksschrift). 1845 — 48.
Lenz: Gesch. d. evang. Kirche s. d. Ref. 1845. 1846. (s. 1849 zur „Volks-Bibliothek" gehörend).
Historia reformationis (ein Auszug aus Sleidanus). ($24\frac{1}{2}$ B.) 1846.
Studien und Skizzen zur Gesch. der Ref., ein Beitr. zur Würdigung derselben a. d. polit. und social. Standpunct ($37\frac{1}{4}$ B.) Schaffh. 1846.
Moriz Carriere: Die philos. Weltanschauung d. Ref.-Zeit in ihren Beziehh. z. Gegenwart. 1847.
Ant. Kunert, Kapellan: Beitrr. zur Ref. (56 S.) 1847.
H. W. Erbkam: Gesch. d. protest. Secten im Zeitalter d. Ref. 1848.

Merle d'Aubigné: Gesch. d. Ref. des 16. Jahrh.; a. d. Franz. v. Runkel. 1848. 1849. 3 Bände.

F. W. Barthold: Deutschland und die Hugenotten; Gesch. des Einfl. d. Deutsch. auf Frankr. kirchl. und bürg. Verhältnisse vom schmalk. Bunde bis zum Edict v. Nantes, 1531—1598. In 2 Bd. Erst. Bd. (VIII. 532.) 1848.

Die Reformations-Chronik des Karthäusers Georg, übs. und zusammengestellt mit Auszügen aus gedruckten und ungedruckten Schriften von Zeitgenossen, bes. des Erasmus und Fridolin Ryff, durch Lehrer Karl Buxtorf (VI. 90 S.) 1849.

[75]) Ulr. Hutten: Opp. omn., ed. E. Münch. Berol. 1821—27. 6 Vol.

M. C. G. Rößler: Versuch einer kurzen Gesch. der Waldenser. 1825.

H. A. Erhard: Gesch. des Wiederaufblühens wissensch. Bildung vornehml. in Deutschl. bis z. Anf. d. Ref. 1827. I.

Ad. Cappenberg: Utrum Hussii doctrina fuerit haeretica et merito ab eccl. cath. anathemate proscripta nec ne? (3½ B.) Monast. 1834.

Flathe: Geschichte der Vorläufer d. Ref. 1835. 1836. 2 Theile.

Delprat: D. Brüderschaft d. gemeinsch. Lebens; deutsch v. Mohnike. 1840.

Ullmann: Reformatoren vor d. Ref. 1841. 1842. 2 Bde.

Muurling: De Jo. Wesselio oratio. (3 B.) 1842.

Prof. Josua Eiselein: Aufweis des Platzes, wo J. Huß verbrannt wurde; a. Urkund. (47 S.) 1847.

Ant. Monastier: Hist. de l'église Vaudoise depuis son origine et des Vaudois de Piémont jusqu'à nos jours. Vol. I. II. (743 S.) 1847.

Bernh. Bähring: Gerh. Groot und Florentius. 1849.

Dessen: Thom. v. Kempen, n. s. äuss. u. in. Leb. dargest. (XII. 392 S.) 1849.

Briefwechsel Hadrians VI. mit Desid. Erasmus v. Dec. 1522 bis Frühj. 1523; a. d. Lat. mit Einl. (44 S.) 1849.

Prof. D. J. J. Herzog: Exponitur de origine et pristino statu Waldensium. gr. 4. (44 S.) 1849.

Hofpred. Ferd. Bender: Geschichte der Waldenser. 2te Lief. bis 1850.

[76]) Jochmus: Gesch. d. Ref. in Münster. 1825.

Rotermund: Vom Anfange der Ref. im Erzstift Bremen und dem Stifte Verden in den Zeiten der Erzbischöfe Christoph u. Georg a. d. Hause Braunschw.-Lüneburg. 1826.

G. H. Lippold: Gesch. der Rel.-Veränderungen in Anhalt. 1826.

Dr. J. P. Berg: Ref.-Geschichte der Länder Jülich, Cleve, Berg, Ravensberg und Lippe; herausgegeben von Dr. L. Troß. 1827.

W. Cobbet: Gesch. d. prot. Reform in England u. Irland in Briefen. Deutsch, 1827 ff.; 3. Aufl. 1839. 2 Bde.

Denkwürdigkeiten a. d. Reformationsgeschichte der Residenzstadt Dresden, kirchengeschichtlich fortgesetzt bis auf die neuesten Zeiten. 2. Ausg. 1827.

Lic. K. R. Hagenbach: Kirchengesch. Denkww. zur Gesch. Basels seit der Ref. (enth. die Gesch. der Entstehung der ersten Bas. Confession). 1827.

C. Jäger: Mitth. zur schwäb. u. fränk. Ref.-Gesch. nach handschriftl. Quellen. 1r Band. 1828.

Kirchhofer: Berthold v. Haller od. die Ref. von Bern. 1828.

Schicksale d. evangel. Kirche in Ungarn von 1520—1608. 1828.

Kuhn: Die Reformatoren Berns im 16. Jahrh. 1828.

Lentz: Braunschweigische Kirchenreform im 16. Jahrh. (10½ B.) 1828.

M'Crie: Die Reformation in Italien; a. d. Engl. v. Friedrich. 1829.

Schlegel: Kirchen- u. Ref.-Geschichte von Norddeutschland und den hannoverschen Staaten. 1828—32. 3 Bde.

Fortmann: Gesch. der Kirchenverbesserung und der daraus hervorgegangenen neuen Staatsformen in Hamburg. 1829. (5 B.)

Beitrag zur Gesch. d. Reformation, des 30jähr. Krieges, des westphäl. Friedens und der Jesuiten v. 1524—1699; a. d. ungedr. Annalen einer vormal. Reichsstadt in Schwaben bearb. v. C. J. Wagenseil. 1829. (15 B.)

Kurze Gesch. der Kirchenverb. in Bern, von Pf. Stierlen. 1829.

Gesch. der Lübeck'schen Kirchenreform. in den Jahren 1529—31; a. d. Tagebuch eines Augenzeugen u. Beförderers d. Ref. herausg. v. Diak. F. Petersen. (9 B.) 1830.

Wagner: Spalatin u. die Reformation der Kirchen und Schulen in Altenburg. (9½ B.) 1830.

Jung: Beiträge zur Geschichte d. Ref.; 2te Abth.: die Reformation in Straßburg. 1830.

I. God. L. Kosegarten: De luc. evang. in Pomerania exorientis adversariis. (4 B.) 1830.

Pastor Dr. C. G. H. Lentz: Gesch. der Einführung des evangel. Bekenntnisses im Herzogth. Braunschweig; a. gedr. u. hdschr. Nachrichten. 1831.

Dr. G. Veesenmeyer: Die einheim. und fremden Theologen, welche in Ulm zu der wirklichen Einführung der Ref. daselbst 1531 gebr. worden. (6 B.) 1831.

Advoc. Dr. Ludw. Wallis: Abriß d. Ref.-Gesch. Lüneburgs. (16 B.) 1832.

Browning: Gesch. d. Hugenotten; a. d. Engl. v. Herzog. 1832. 2 Bde.

Pf. C. Heintz: Ueb. d. erste Einführung des luth. Katech. in den prot. Gebietstheilen diess. des Rheins. (5 B.) 1832.

D. Joh. Bugenhagen: Die Krönung Christians III. von Dänemark und seiner Gemahlin Dorothea; herausg. v. Mohnike. (5½ B.) 1832.

N. G. Eichhoff: Die Kirchenreformation in Nassau-Weilburg im 16. Jahrh. (9 B.) 1833.

Hartmann: Gesch. d. Ref. in Württemberg. 1835.

Thom. M'Crie: Gesch. d. Ausbreit. der Ref. in Spanien. 1835.

C. L. v. Haller: Gesch. der kirchl. Revolution od. protest. Reform des Cantons Bern und der umliegenden Gegenden. (22½ B.) 1836.

Ferd. Meyer: Die evangel. Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weiteren Schicksale; nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen. 1836. 1837. 2 Bde.

Lehrer M. Rud. Lor. Gräfe: Die Einführung der Reformation in Leipzig im Jahre 1539; gr. 4. (2½ B.) 1837.

Cand. Gust. Herm. Ulbricht: Gesch. der Ref. in Freiberg. (7 B.) 1837.

Odilo: Das tragische Ende der Londener Karthause. Ein Beitrag zur Ref.-Gesch. Englands. (3 B.) Mainz 1837.

Pf. Dr. Bädeker: Ueber die Einführung der Ref. in die evang. Gemeinen der Grafschaft Mark beider Confessionen, mit Einschl. von Limburg und Werden, nebst einem Anhang, betreffend die Ref. in Dortmund, Essen, Soest und Lippstadt. (8½ B.) 1838.

H. Bullinger's Reformationsgeschichte; herausg. von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli. 1838—40. 3 Bde.

Dr. C. G. H. Lentz: De causis non receptae in terris Brunsvic. Formulae concordiae. (6 B.) 1838.

(v. Medem): Gesch. der Einführ. der evangel. Lehre in Pommern. (20½ B.) 1838.

D. Nic. Gottfr. Eichhoff: Die Kirchenreform. in Nassau-Weilburg. 1838. 1839. 2 Bändchen.

Sup. C. W. Hering: Gesch. d. Einführ. der Ref. im Markgrafthum Meißen und dem dazu gehör. thüring. Kreise (1539), nach hdschr. Quellen des kön. sächs. Hauptstaatsarchivs. (10 B.) 1839.

C. E. Hohlfeld: Einführung der Ref. in Dresden 1539. (4 B.) 1839.

Leo: Gesch. der Ref. in Dresden und Leipzig. (6½ B.) 1839.

Prof. Dr. Ad. Müller: Gesch. der Ref. in der Mark Brandenburg. (22 B.) 1839.

Otto Schauffler: Die Einf. der Ref. in Döbeln u. Lommatzsch 1539. (3 B.) 1839.

Spieker: Gesch. d. Einf. d. Ref. i. d. Mark Brandenburg. (18¾ B.) 1839.

Pf. Dr. M. Böhmel: Nachr. über die bis zur Leipz. Ref. in Holz-

hausen u. Zuckelhausen angestellt gewesenen evang. Pfarrer und die Drangsale d. Leipz. Lutheraner, die zu deren Kanzel u. Altar sich hielten. 1839.

Schloßpred. Frege: Berlin unt. d. Einflusse d. Ref. im 16. Jahrh. 1839.

Oberheim: Einführ. d. Ref. in der Mark Brandenburg. (10 B.) 1839.

Rüling: Gesch. der Ref. zu Meißen. (16 B.) 1839.

Ludw. Siegel: Einführ. der Ref. in Oschatz 1539; mit ungedr. Briefen aus dem Oschatzer Rathsarchiv v. Luther, Spalatin, Jonas und Melanchthon. 2 Abth. (7 B.) 1839.

A. W. Manitius: Die Einführung der Ref. in Annaberg. (6¼ B.) 1840.

Spieker: Kirchen- und Ref.-Gesch. der Mark Brandenburg. Erster Theil. (39 B.) 1840.

Prof. Dr. Otto Krabbe: Ecclesiae evangelicae Hamburgi instauratae historia. 4 maj. (14½ B.) 1840.

Cand. J. G. Sardemann: Gesch. der Ref. der Stadt Wesel. (2 B. gr. 12.) 1840.

Fz. Carl Serrius: Joach. Schlüter oder die Ref. in Rostock; nach den Quellen. (8¾ B.) 1840.

Fz. Geo. Ferd. Schläger: Kurze Ref.-Gesch. der Stadt Hameln. (3½ B.) 1841.

Burmeister: Hist. ref. in urbe Wismaria. (2 B.) 1841.

Rector und Prof. Crain: Die Ref. in Wismar. 4. (12¼ B.) 1841.

Epistolae ineditae Buceri, Calvini, Th. Bezae, aliorum, ad hist. eccl. Magn. Brit. pertin.; ed. Hundeshagen. 1840.

Archid. Prof. Karl Chr. Lebr. Franke: Gesch. der hess. Ref. (20½ B.) 1841.

Krasinsky: Die Reformation in Polen; nach dem Engl. (26½ B.) 1841.

Apfelstedt: Die Einführ. der Ref. in den Schwarzburg'schen Landen. (4 B.) 1842.

Prof. Dr. Theod. Hirsch: Der Prediger Pancratius. Ein Beitr. zur Gesch. der Ref. in Danzig. (3½ B.) 1842.

Dr. Wilh. Havemann: Die Kirchenreform. der Stadt Göttingen. (2¼ B.) 1842.

Pf. Alb. Fraustadt: Die Einführung der Ref. im Hochstift Merseburg, größtentheils nach handschr. Quellen dargest. (17¼ B.) 1843.

Linde: Kurze Gesch. der Ref. in Regensburg. 1843.

Peschek: Gesch. der Gegenref. in Böhmen. 1843. 1844. 2 Bde.

J. H. Schürer: Ref.-Gesch. d. Stadt Osnabrück. 2. Afl. 12. ($8\frac{5}{12}$ B.) 1843.

Boost: Gesch. der Ref. u. Revol. von Frankreich, England u. Deutschland. 1843—45. 3 Bde.

Pf. J. G. Sauer: Die Verbreit. und Einführ. der Kirchenref. in der gefürst. Grafschaft Henneberg. (14⅓ B.) 1844.

Pf. Friedr. Blüher: Gesch. der Kirchenref. in der Bergstadt Geyer. (1½ B.) 1844.

Johannes von Gumpach: Gesch. der Trennung der engl. Kirche von Rom. (19 B.) 1845.

Lochner: Ref.-Gesch. der Reichsst. Nürnberg. 16. (88 S.) 1845.

Fr. Blaul: Das Reformationswerk in der Pfalz. (3⅝ B.) 1846.

Pf. Kolde: Dr. Joh. Heß, der schles. Reformator. (8½ B.) 1846.

Prof. J. Marx: Casp. Olevianus od. d. Calvinismus in Trier (1559). 1846.

Seisen: Gesch. der Ref. in Heidelberg. (13⅓ B.) 1846.

F. X. Remling: Das Reformationswerk in der Pfalz. (9½ B.) 1846.

Rom und die Reformation in Italien; nach dem Engl. v. Freih. v. Biedenfeld. (28 B.) 1846.

Spieker: Gesch. der Ref. in Deutschland bis zum Religionsfrieden. Erster Band, Abth. 1. (21½ B.) 1846. Abth. 2. 1847. II. 1. 1848.

Vierordt: Gesch. der Ref. in Baden, nach großenth. handschr. Quellen. (33½ B.) 1846.

Pf. Wilh. Löhe: Erinnerungen a. d. Ref.-Gesch. von Franken. (VIII. 489 S.) 1847.

Boost: Reformation u. Revolution in Deutschland. 2te Ausg. H. 1—3. Augsburg 1847.

General-Major Carl Gust. v. Rudloff: Gesch. d. Ref. in Schottland. 1847—50. 2 Bde.

Dr. Wittmann, Secretair des allgem. bayer. Reichsarchivs: Gesch. der Ref. in der Oberpfalz; aus den Acten. (IV. 124 S.) 1847.

Pf. Dr. A. G. H. Lambeck: Gesch. der Begründung und des Wachsthums der Ref. in Westpreußen. (VIII. 178 S.) 1850.

[77]) Lommatzsch: narratio de Frid. Myconio. 1826.

Phil. Melanchthon, musterhafter Glaubensforscher auch nach der 300jähr. Augsb. Conf. (3 B.) 1831.

J. H. Zietz: Joh. Bugenhagen, ein biogr. Versuch. 2te Aufl. (15 B.) 1833.

Casp. Ulenberg: Gesch. d. luther. Reformatoren: Luthers, Melanchthons, Flacius, Geo. Majors u. Andr. Osianders. 1836. 37. 2 Bde.

Dr. W. Schäfer: Gallerie d. Reformatoren. I. — V. 1838—43.

Prof. Joh. Wilh. Baum: Franz Lambert von Avignon; nach seinen Schriften u. den gleichz. Quellen dargestellt. (15 B.) 1840.

W. Genthe: Leben und Wirken Luthers, im Lichte unserer Zeit. In 28 Lieferungen. 1841—45.

Vitae quatuor Reformatorum, Luth. a Mel., Mel. a Camer., Zwingl. a Myc., Calv. a Th. Beza conscriptae, nunc junctim editae. (16 B.) 1841.

J. J. Hottinger: Huldr. Zwingli u. s. Zeit, dargest. für das Volk. 1842—1843. 16.

Heimburg: De Peucero oratio. (2¼ B.) 1842.

Meurer: Luthers Leben. 1843. 1844.

Tagart: Charakterbilder der vornehmsten Reformatoren des 16. Jahrh. (Luther — Calvin — Zwingli — Socin — Cranmer — Knox); nach dem Englischen von Lindau. (10 B.) 1844.

K. Jürgens: Luthers Leben. 1846. 1847. 3 Bde. (bis 1517.)

Luther, in bildl. Darstellungen von Gust. König, in geschichtl. Umrissen v. Heinr. Gelzer. 1847 ff. 3 Lieff.

Ausgaben von den Werken der Reformatoren:

Luther's Briefe, Sendschreiben u. Bedenken; herausg. v. de Wette. 1825. 5 Thle.

Luther's sämmtl. Werke; Ausg. von Plochmann u. Irmischer. Erlangen 1826 ff. Bis z. J. 1848: 43 Bde.

Huldrici Zuinglii opera; completa editio prima, curantibus Melch. Schulero et Jo. Schulthessio. Turici 1829 — 1842. Huldr. Zwingli's Werke; erste vollst. Ausg. durch M. Schuler u. J. Schultheß. Zürich 1829—41. 2 Bde.

Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider: Phil. Melanthonis opp.; epistolae, praefationes, consilia, iudicia, schedae academicae. Hal. 1834—48. XV voll.

Luther's Werke; vollst. Auswahl seiner Hauptschriften. Von Otto v. Gerlach. Berl. 1840—1848. 24 Bde. gr. 16.

Luther's sämmtl. Schriften, XXII. Bd.; a. unter dem Titel: L.'s Tischreden od. Colloquia; herausg. v. K. Ed. Förstemann und Bindseil. 1844—48. 4 Abtheill.

Luther's reformatorische Schriften; herausg. v. Karl Zimmermann. 1846 ff. in 4 Bdn.

Luther's Schriften; für das deutsche Volk. Eisleben 1846 ff.

[78]) Facius: Gesch. des Reichstages zu Augsburg (1530) und der dazu gehörigen Documente (35 B.) 1829.

Fikenscher: Gesch. des Reichst. zu Augsburg: (23½ B.) 1830.

Gaß: Erinnerung an den Reichstag in Speier (1529). (6 B.) 1830.

Jung: Beitrr. zur Gesch. der Ref. Erste Abth. Gesch. des Reichstags zu Speier (1529). 1830.

Weber: Confessio Augustana ($6\frac{1}{2}$ B.) [versuchte Herstellung der urspr. Ausgabe.] 1830.

Archiv für die Gesch. der kirchl. Ref. in ihrem gesammten Umfange; herausg. v. K. Ed. Förster. I. 1. (Brück, Gesch. der Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530.) ($15\frac{1}{2}$ B.) 1831.

M. G. Spalatin: Etliche Historien wohl zu merken, so sich auf dem Reichst. zu Augsburg zugetragen, zusammengebracht im J. 1530. (3 B.) 1831.

Förstemann: Urkundenbuch zur Gesch. des Reichst. zu Augsb. 1530. 1834. 1835. 2 Bde.

Archidiac. Mor. Meurer: Der Tag zu Schmalkalden. ($11\frac{1}{2}$ B.) 1837.

Pf. Ludw. Jul. Karl Schmitt: Das Religionsgespräch in Marburg 1529. ($6\frac{1}{2}$ B.) 1840.

Past. J. K. Seidemann: Die Leipz. Disputation 1519; aus bisher unbenutzten Quellen histor. dargest. und durch Urkk. erl. ($10\frac{3}{5}$ B.) 1843.

Solch' eine weite Ausdehnung hat die Geschichte der Dogmen, indem ihr Fortgang und Rückschritte im Verständnisse des Glaubens als Inhalt dienen. Aus dem Glauben wächst die Liebe, und so stellt sich die Betrachtung der Vor- und Rückschritte im christlichen sittlichen Leben, wie sie aus dem wachsenden oder abnehmenden, aus dem sich reinigenden oder auf mannichfache Weise verunstalteten Glauben hervorgehen, passend neben die Betrachtung der Dogmengeschichte. Die Literatur der Geschichte des christlichen Lebens, neuerlich aus gutem Grunde mehr als früher berücksichtiget, weiset in unserem Zeitraum eine reiche Erndte auf. Die christliche Biographie ist einer ihrer Haupttheile; die Geschichte der Zucht, als eines der Förderungsmittel der christlichen Sitte, ein unentbehrlicher Bestandtheil. So wird man zu betrachten haben: die allgemeinen, das Ganze des Zeit-Abschnittes umfassenden Arbeiten [79]; die einzelnen Länder [80] in eben dieser Beziehung; die einzelnen Zeiten und die Geschichte des Aberglaubens [81]; Ehelosigkeit, Mönchs- und Ordenswesen [82]; Schriftauslegung und Bibelverbreitung, als Förderungsmittel christlichen Lebens und christlicher Sitte [83]; die Zucht [84].

[79]) Dr. A. Wießner: pragmat. Gesch. der relig. Cultur und des sittlichen Lebens der Christen, von der Begründung des Christenthums bis auf die neuesten Zeiten. 1828. I.

[80]) Räs und Weiß: relig. kirchl. Leben in Frankreich während des 17. und 18. Jahrhunderts. 1828. I.

[81]) Aug. Neander: Denkwürdigkk. aus d. Gesch. des christl. Lebens. (Das 1. Heft 1. Ausg. erschien 1822.) Dritte Aufl. 1845. 2 Bde.

Drescher: De vett. Christianor. agapis. 1825.

Biga commentationum de morali primaevor. Christianor. conditione secundum sacros N. T. libros, exhib. J. G. Stickel et C. Fr. Bogenhard. Praefatus est et ed. Dr. L. Fr. Röhr. 1826.

J. A. Engel: Vers. einer Gesch. der Schwärmereien im ehemal. Großherzogthum Berg. 1826.

Münter: Die Christin im heidn. Hause vor d. Zeit. Constantins. 1828.

K. F. Klöden: Gesch. der Marienverehrung, besonders im Jahrh. vor der Ref. in der Mark Brandenburg und Lausitz. (10½ B.) 1840.

D. Jgn. Pfaundler: Ueber die Hexenprocesse d. Mittelalters. (4½ B.) 1843.

Jac. de Voragine: Legenda aurea, mit Erklärungen v. J. K. Th. Gräße. Fasc. 1. 1843. Fasc. 2. 1844. Fasc. 3. 4. 1845. Fasc. 5. 1845 (Schluß.)

Ernst Jungnitz: Gesch. d. relig. Lebens in Deutschland während des 18. Jahrhunderts. Erste Abth. (13¼ B.) 1844.

Urspr. u. Schicks. der ehemal. berühmten Wallfahrt auf den Waldrast in Tyrol. (3¼ B.) 1846.

Gg. Phillips: Ueber die Ordalien bei den Germanen in ihrem Zusammenhange mit der Religion. (29 S.) gr. 4. 1847.

[82]) Graf: Gesch. der Tempelherren in Böhmen. 1825.

Wilcke: Gesch. des Tempelherrnordens. 1827. 2 Bde.

A. B. Wilhelm: Gesch. des Klosters Memleben. 1827.

Dessen Gesch. der Klosterschule Roßleben. 1827.

K. Liskenne: Uebersicht der Gesch. der Jesuiten; a. d. Franz. 1827.

J. H. Jäck: Wahres Bild der Klöster, wie sie ehemals gewesen und wie sie hätten sein sollen. 1827. 2 Theile.

Anton u. Augustin Theiner: Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen. 1828. 2 Bde.

E. Münch: Gesch. des Mönchthums. 1828. 2 Bdchen.

Döring: Gesch. der Mönchsorden. 2 Bdchen. 1828. (17½ B.)

Helyot: Gesch. der geistl. Orden. Neue verb. Ausg. v. Boujour u. einer Gesellschaft von Geistlichen. Aus dem Französ. I. 1. 1830.

Klitsche (früher Köthen'scher Geschäftsträger in Rom): Gesch. des Cölibats. (11½ B.) 1830.

J. H. Jäck: Gallerie der vorzüglichsten Klöster in Deutschl. I. 1. 1831.

Domvikar F. X. Remling: Urkdl. Gesch. des Klost. Heilsbruck oberhalb Edenkoben. (7 B.) 1832.

Beiträge zur pragmat. Jesuitengeschichte. (4 B.) 1833.

Bibliothekar K. Falkenstein: Gesch. des Tempelherrnordens. 1833.

Der Orden der Trappisten. (33¾ B.) 1833.

Denkwürdigkeiten zur Jesuitengesch. 2te unveränd. Aufl. (9 B.) 1833.

Seb. Job, Hofcaplan: Geist der Verfassung des relig. Vereins der armen Schulschwestern de nôtre Dame. (5 B.) 1836.

Carl Jul. Weber: Die Möncherei. 2. Aufl. 1838.

Stamm: Die Ursulinerinnen in Duderstadt. (4½ B.) 1838.

Staudenraus: Die Franziskaner in Jerusalem. (4½ B.) 1838.

Denkwürdigkeiten zur polit. Ref.- u. Sittengeschichte der drei letzten Jahrhh., mit bes. Rücksicht auf die Auswüchse der Institute des röm. Papstthums, des Jesuitismus u. der Möncherei. (28 B.) 1839.

Reuchlin: Gesch. v. Portroyal. Erster Bd. 1839. Zweiter Bd. 1844.

Fridr. Ern. Müller; De Solipsismo. (5¾ B.) 1841.

Chr. Adf. Peschech: Gesch. der Coelestiner des Oybins, urkundl. untersucht und dargestellt. (7¾ B.) 1841.

Ammann: Ueber die Verderbniß der Klöster 1841. (S. unt. Statistik.)

F. E. Chavin de Malan: Gesch. des h. Franz von Assisi; aus dem Franz. (28¾ B.) 1842.

Die barmherzigen Schwestern. (4½ B.) Mainz 1842.

D. E. Hallmann: Die Gesch. des Ursprungs der belg. Beguinen nebst einer authent. Berichtigung der im 17. Jahrh. durch Verfälschung von Urkunden in derselben angestifteten Verwirrung. (9 B.) 1843.

Prof. D. Friedr. Kortüm: Die Entstehungsgesch. des Jesuitenordens. (6½ B.) 1843.

Dr. J. Eremites: Der Orden der barmh. Schwestern. 1845.

G. Julius: Die Jesuiten. 1845 ff. in Heften; fortges. von Jäkel, bis 1849: 14 Hefte.

D. J. A. Moriz Brühl: Gesch. des h. Ignatius v. Loyola u. d. Gesellschaft Jesu. 1845. 1846. in 8 Lieferungen; mit 1 Supplement (die Jesuiten in der Schweiz). 1848.

Joly de Cretineau: Gesch. der Jesuiten, a. ungedr. authent. Quellen; übers. v. Joh. Emman. Ludwig. Lief. 1—3. (12 B.) 1845.

Dess.: Gesch. der Gesellschaft Jesu. Wiener Mechitaristen-Ausg. 1845—48.

Henrion: Allgem. Gesch. d. Mönchsorden, frei bearb. v. Fehr, mit Vorrede v. Hefele. 2 Bde. 1845.

Lutteroth: Rußland und die Jesuiten von 1772—1800, nach meist ungedruckten Urkunden übers. von Dr. Birch. (7½ B.) 1845.

D. Casp. Riffel: Die Aufhebung des Jesuitenordens. Eine Beleuchtung der älteren und neueren Anklagen gegen denselben. (21½ B.) Mainz 1845.

St. Priest: Gesch. d. Sturzes d. Jesuiten im 18. Jahrh. (1750—1782.), übers. von Moseler. (13¾ B.) 1845.

Horky: Die Tempelherren in Mähren. (15¼ B.) 1845.

Ludw. Hahn: Gesch. der Auflösung der Jesuitencongregation in Frankreich; nach handschr. Quellen. (14¼ B.) 1845.

Havemann: Gesch. des Ausgangs der Tempelherren. (24 B.) 1846.

Junius: Du Jésuitisme en Belgique (5 B.), trad. de l'allem. 1846.

J. G. Köberle: Aufzeichnungen eines Jesuitenzöglings im deutschen Collegio zu Rom. (10 B.) 1846.

Hennes: Codex diplomat. ord. S. Mariae Teutonicorum. (29 B.) 1846.

Pastor bonus, od. d. Redemtoristen u. d. fränkische Klerus. (1¾ B.) 1846.

Heinr. Bode: Das Innere der Gesellschaft Jesu. Eine durch die Documente des Jesuitenordens gegebene Darlegung der Erzieh. und Lebensweise, des Geschäftsganges, der Verwaltung und Wirksamkeit desselben in unsern Tagen. 2te Aufl. (285 S.) 1847.

Eine wahre Gesch. der neuesten Zeit. A. d. Tagebuche eines Jesuiten. 4te Aufl. (123 S.) 1847.

Jesuitencharakteristik der Gegenwart. (44 S.) 1847.

Sugenheim: Gesch. der Jesuiten in Deutschland. 2 Bde. 1847.

P. Chph. Genelli (Jesuit): Das Leben des Ignat. v. Loyola, mit Benutzung der authent. Acten, bes. seiner Briefe. (XVI. 519 S.) 1848.

Herzog und Lommel: Neuester Jesuitenspiegel. Erster Theil. 16. (112 S.) 1848. I.

Prof. Jos. Imhof: Die Jesuiten in Lucern. (88 S.) 1848.

Die geheimen Instructionen der Jesuiten; deutsch. (66 S.) 1848.

Tagebuch eines Lucerner Jesuiten. (VIII. 101 S.) 1848.

Francisci Assisiatis opera omnia secundum edit. Lucae Waddingi (mit den von Heinr. Chifellius und Jac. Lampugnano lat. herausg. und von Joh. Friedrich Schlosser in's Deutsche übers. Gedichten und dem Leben des heil. Franziskus v. Bonaventura); ed. Joh. Jos. v. d. Burg, Vicarius. gr. 12. (XII. 429 S.) Colon. 1849.

Divisionsprediger K. Ed. Verhoeff: Das Cartularium Werthinense. Gesch. der Stiftung der ehemal. Bened.-Abtei in Werden an der Ruhr im 8. u. 9. Jahrh., nebst einer lithogr. Karte (in 4.) über Luidger's Missionswirksamkeit und die Umgegend von Werden im 9. Jahrh. (V. 100 S.) 1849.

Uffo Horn: Die Wiedereinführung d. Jesuiten in Böhmen. (22 S.) 1850.

[83]) A. H. Niemeyer: Gesch. der Canstein'schen Bibelanstalt s. ihrer Gründung. 1827.

J. H. M. Ernesti: Ueber das Recht bes. der Hierarchie auf Censur und Bibelverbote, und über d. sich anmaßende Abgabenfreiheit der Geistlichen in weltlichen Dingen; nebst einer Lebens- und Charakter-Schilderung des berühmten M. A. de Dominis aus bish. ungedr. Quellen. (8½ B.) 1828.

[84]) Hoche: Kurze Gesch. des päpstl. Jubeljahres. 1825.

Pfaff: Gemälde der Inquisition. 1828.

Förstemann: Die Geisslergesellschaften. 1828.

Schneegans: Die Geißler, bes. die große Geisselfarth nach Straßburg 1349, frei n. d. Franz. v. C. Tischendorf. (4½ B.) 1840.
Rich. Rothe: De disciplina arcani. 4 maj. (3½ B.) 1841.
Friedr. Herm. Schöbel: Urkk. u. Nachrr. betreff. d. vormal. Ablaß-Ertheilung u. jetz. Ablaßfeier in d. Marienkirche zu Wickershain. 1842.
Pf. Heinr. Hartmann: Zur Gesch. d. Bußtage u. einiger andern kirchl. Einrichtungen in Württemberg. (2 B.) 1843.
Aemil. Ludw. Richter: Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. 1846. 2 Bde.
Urkunden des Bened.-Klosters Homburg bei Langensalza. (Wie man im 13. Jahrh. Kirchenraub u. Ketzereien bestrafte); mitgeth. v. Prof. K. G. Förstemann. (14 S.) 1847.

Für das Biographische drängt sich eine reiche Masse aus den verschiedensten Ständen und Berufen heran. Wir verzeichnen: zuerst die biographischen Sammlungen [85]); dann, die der katholischen Kirche angehörigen Heiligen und Märtyrer [86]); Päpste [87]); Cardinäle [88]); Bischöfe [89]); Geistliche und geistliche Räthe nebst Missionarien [90]); Mönche, Nonnen, Canonici, Regulargeistliche überhaupt mit Aebten und Aebtissinnen [91]); gelehrte Theologen [92]); Fürsten [93]); Staatsmänner [94]); mittelalterliche Schriftsteller [95]); hierauf aus protestantischem Kreise, die Reformatoren und Vorbereiter auf die Reformation [96]); Fürsten und Fürstinnen [97]); Stifter religiöser Anstalten [98]); Prälaten [99]); gelehrte Theologen [100]); Prediger, Pfarrer, Geistliche und Schullehrer [101]); Missionäre [102]); Märtyrer [103]); Proselyten [104]); nicht-theologische Schriftsteller und Privatgelehrte [105]); Dichter überhaupt und geistliche Liederdichter insbesondere [106]), und Frauen [107]). Beachten wir noch das wenige kirchlich Biographische aus dem Methodisten-Kreise [108]), aus der griechisch-russischen Kirche [109]), und was in Briefen sich vorfindet [110]): so wird der literarische Stoff nach dieser Seite erschöpft sein.

[85]) Geschichte der Beichtväter von Königen rc. 1825.
F. Herbst, Bibliothek christlicher Denker. 2r Bd. 1832.
Fr. Pfannenberg: Biographien ausgezeichneter Christen. 3. Hft. 1833.
Lebensbeschreibungen durch Gottesfurcht und nützliche Thätigkeit ausgez. Männer; herausg. v. Prof. Karl Chr. Glieb. Schmidt. 2. Hft. 1844.
Friedr. Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die K.-G. i. Biograph. 1842—48. I. B. (alte Zeit); 1849 ff. II. B. (Mittelalter.)
Lebensbilder aus der Brüdermission. 2. Heft. 1846.
Bernh. Wagner: Biographieen denkw. Priester u. Prälaten der röm.-kathol. apost. Kirche. I, 1. Aschaffenburg, 1846.
Rudelbach: Christelig Biografie (dänisch). 1847 ff. Von 1849 an auch deutsch: Christliche Biographie, Lebensbeschreibungen der Zeugen der

christlichen Kirche, als Bruchstücke zur Geschichte derselben. Erste Liefer.: Thasc. Cäcil. Cyprianus. Dritte Lieferung: Joh. Tauler; 1850.

[86]) Abbé Carron: Die Glaubensbekenner der gallican. Kirche am Ende d. 18. Jahrh.; übers. v. Räs u. Weiß. 3. Bd. 1825. 4. (letzter) B. 1827.
J. Butler: Leben der Väter und Märtyrer; übersetzt von Räs und Weiß. 1825 ff.
Geist des Lebens und der Lehre des heil. Phil. Nerius. 1826.
Geschichte des heil. Vincenz v. Sambuga. 1828.
Dr. L. Heller: Vincentius von Ferrer, nach seinem Wirken und Leben dargestellt. (11 B.) 1831.
J. Konr. Dahl: Die heilige Hildegardis, Aebtissin in dem Kloster Rupertsberg bei Bingen. Eine historische Abhandlung. (4 B.) 1832.
Priester P. Domin. Bouhours; Leben des heil. Ignatius, Stifters der Gesellsch. Jesu; a. d. Franz. v. Haza-Radlitz. (34 B.) 1835.
Joh. Pet. Giussano: Leben des heil. Carl Borromeus; aus dem Ital. v. Klitsche. Drei Bände. 1836. 1837.
Briefe des heil. Franz Xavier; übersetzt u. erklärt von Jos. Burg. 1837—1840. 3 Bdchen.
Vicar J. Moormann: Kurze Lebensbeschreibung des heil. Franz v. Sales. Zweite verb. Aufl. (4 B.) 1837.
Guilielmus Hohenthal-Städteln, Comes: De Vincentio Ferrerio etc. 4 maj. (3¼ B.) 1839.
Repetent Ed. Vogt: Der h. Franciscus von Assisi. Ein biogr. Versuch, mit einem Anhange, die Lieder des Heiligen in der Ursprache enthaltend. (14½ B.) 1840.
Heribert Rosweid: Leben der Väter, oder Lehren u. Thaten der vorzüglichen Heiligen a. d. ersten Zeiten des Ordensstandes in der katholischen Kirche; nach dem Lat. v. Sintzel. 1840—47. 2 Bde.
Donin: Kurze Lebensbeschreibung d. heil. Vincentius Ferrerius. 12. (9⅛ B.) 1843.
Prior P. Fz. Xav. Sulzbeck: Leben des heil. Corbinian; nach den Quellen. (9½ B.) 1843.
Joh. Bapt. Trafrathshofer: Der h. Magnus, Apostel des Allgäus. Ein histor. Versuch. 1843.
F. E. Chavin de Malan: Gesch. des heil. Franz von Assisi (1182—1226). A. d. Franz. 2. Aufl. (20 B.) 1844.
Gumpach: Gesch. Loyolas u. seiner Gefährten. (5½ B.) 1845.
Prof. Fz. X. Dieringer: Der heil. Karl Borromeus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit. gr. 12. (17 B.) 1846.
Reithmaier: Leben des heil. Fz. Xaver. (19 B.) 1846.
Acta Sanctorum. Tom. VII. Oct. 16. et 17. P. I. II. 1846.
Bonaventura: Vita seraphica Francisci, ed. Henr. Wichart. 12. (XVII. 181 S.) 1847.

[87]) H. Ch. C. E. Helwing: De Pii II. Pont. Max. reb. gestis et moribus. 1826.
Roscoe: Life of Leo X. 1828.
Pius' VIII. und Leo's XII. Leben. 1829.
Barth. Pacca, Cardinaldekan u. Prostaatssecretär Pius des Siebenten: Histor. Denkwürdigkeiten über S. H. Pius VII. vor und während seiner Gefangenschaft in Rom. A. d. Ital. nach der zweiten römischen Ausgabe. Drei Bände. 1831. Dess. Memoiren 5r Bd. 1834.
Friedr. Hurter: Gesch. Innocenz III. Erster bis vierter Band, 1834—42. Der erste Band in 3. Aufl. 1841.
Ritter Artaud v. Montor, ehemal. franz. Geschäftsträger in Rom: Gesch. Pius VII. A. d. Franz. Erster Band, 1837.
Dr. C. F. Hock: Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert. (15 B.) 1837.

Hagenbach: Erinner. an Aeneas Sylvius Piccolomini. (3 B.) 1840.
Edw. Perthel: P. Leo's I. Leben und Lehre. (17½ B.) 1843.
Abbé Baldassari: Geschichte der Wegführung und Gefangenschaft Pius VI.; von Pf. Fz. Xav. Steck. (31¼ B.) 1844.
P. Aloys Adalb. Waibel: Innocenz III. nach Hurter. 1845 ff.
J. M. Audin: Gesch. des Papstes Leo X. A. d. Franz. 1845. 1846. I. Dasselbe, aus dem Franz. v. Fz. Maria Brug. Erster Band. (25 B.) Augsb. 1845.
Hermann Reuter: Gesch. Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit. Erster Band 1845.
Campanelli, seine Briefe und seine Zeit. Vom Verf. der römischen Briefe. (XII. 403 S.) 1847.

[88]) Bartholdy: Züge a. d. Leben des Cardinals Consalvi. 1825.
Imago virtutum Card. Rob. Bellarmini, a Marcello Cervino eius nepote adumbrata, ed. Sintzel. 18. 1843.
Prof. Carl Ant. Scharpff: Der Cardinal- und Bischof Nicol. von Cusa. Erster Theil. (26 B.) 1843.
Prof. Dr. C. J. Hefele: Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrh. Insbes. ein Beitr. z. Gesch. u. Würdigung der Inquisition. 1844. (6 B.)
Leben des Baronius. A. d. Lat. 1846.
D. Joh. Martin Düx, Regens: Der deutsche Cardinal Nicol. v. Cusa und seine Zeit. Zwei Bände. (1039 S.) 1848.
Havemann, Francisco Ximenes (abgedruckt aus den Göttinger Studien). 1848.

[89]) Emman. Schimonsky: Simon, Fürstbischof v. Breslau. 1826.
Prof. Dr. H. Fr. J. Estrup: Absalon, Bischof v. Lund; aus dem Dänischen von Mohnike. (15 B.) 1832.
Lebensbeschreibung d. Bischofs Joh. Mich. Sailer in Regensburg. (8 B.) 1834.
Prof. Dr. Eberhard Wiens: Sammlung fragment. Nachr. über Christoph Bernh. v. Galen, Fürstbisch. zu Münster. Erster Band, (29½ B.) 1835.
Domcapitular D. Jgn. Schumann v. Mannsegg: Gesch. des Lebens des Erzbischofs Augustin Gruber in Salzburg. (14 B.) 1837.
Dr. J. Ellendorf: Thom. Becket, eine Epistel an J. Görres. (14 B.) 1838.
Imman. Bekker: Leben des heil. Thomas von Canterbury, (altfranzösisch; 11 B.) 1839.
D. C. G. Kries: De Gregorii Turonensis vita et scriptis. (7 B.) 1839.
Franz v. Baader: Erinnerungen an Ignaz Alb. v. Riegg. (8½ B.) 1840.
Cajetan v. Thiene, der Stifter der Theatiner. (2½ B.) 1840.
Graf v. Künigl: Biographie des Fürstbischofs von Brixen, Grafen v. Künigl. (3½ B.) 1840.
D. Joh. Nepom. Buchinger: Julius Echter von Mespelbrunn. (26½ B.) 1843.
J. Burkhardt: Conr. von Hochstaden, Erzbischof von Cölln, Gründer des Cöllner Doms 1238—1261. (10½ B.) 1843.
Prof. Pohl: Martin v. Dunin, Erzbischof von Gnesen und Posen; eine biographische und kirchenhistorische Skizze. (6¼ B.) 1843.
Schem: Aus dem Leben des Erzbischofs von Cölln, Droste von Bischering. (5 B.) 1845.
Lebensabriß d. Erzbischofs Clemens August v. Cölln. (3½ B.) 1846.
Dr. Ad. Ellisen: Michael Akominatos v. Chonä, Erzbischof von Athen. (10 B.) 1846.
Johann Leonh. Pfaff, Bischof von Fulda, nach Leben und Wirken geschildert. (VII. 32 S.) 1848.

Digitized by Google

Reithmayer: Das Leben des heil. Thomas Becket; a. d. Franz. (X. 180 S.) 1848.

D. Jul. Ficker: Reinald v. Dassel, Reichskanzler und Erzbischof von Cölln (1156—67), nach den Quellen dargestellt. gr. 12. (VIII. 152 S.) 1850.

90) Schmerbauch: D. heil. Bonifacius, Apostel der Deutschen, nach seinem Charakter und Wirken dargestellt. 1827.

Dompred. J. G. Hoffmann: Denkwürdigkeiten aus dem Leben eines würdigen Priesters des XIX. Jahrhunderts. Zweite unveränd. Ausgabe. (12 B.) 1831.

Weltpriester J. Hochmuth: Das Leben und Wirken des Joh. Sebast. Streitberger, fürsterzbischöfl. geistl. Rathes zu Zell am Ziller, im Erzbisthum Salzburg. Anhang: Schullehrer Jac. Adler. (5 B.) 1832.

Ign. Waizmann: Lebensgesch. d. heil. Severin. 1837.

J. Nep. Stützle, weil. geistl. Rath in Dillingen, in seinem Leben und Wirken. (7½ B.) 1845.

Seiters: Bonifacius, d. Apostel d. Deutschen. 1845.

91) Businger: Bruder Klaus und sein Zeitalter. 1827.

Lycealrector und Prof. J. B. Weigl: Abt Prechtl; eine biographische Skizze. 1833.

Medicinalrath Münchmeyer: Zum Andenken an die verew. Frau Aebtissin Caroline v. d. Wense zu Lüneburg. 1839.

Heinr. Lamparter: Leben des ehrw. Ludwig de Ponte aus d. Gesellschaft Jesu. Frei nach dem Lat. v. Pf. Magn. Jocham. 2 Theile. 16. (26½ B.) 1840.

Ueber Bernh. Stark's, Capitularen von St. Emmeram (zuletzt Aufsehers des Antiquariums in München) Leben u. Wirken. 4. (5¼ B.) 1840.

Chorh. u. Prof. D. Jos. Pletz, eine literar. Skizze. gr. 4. (6½ B.) 1841.

Chateaubriand: Leben des Armand Bouthillier de Rancé; a. dem Französischen. 16. (14½ B.) 1844.

Acta S. Theresiae a Jesu, Carmelitarum strictioris observantiae parentis, commentario et observationibus illustrata a Josepho Vandermoere, Soc. Jesu presbytero theologo. Fol. (178½ B.) 1846.

P. Kirchhueber: Leben des Johann Capistrano; neu bearb. v. Mich. Sintzel. 12. (262 S.) 1848.

92) Aug. Hermes, Dr. der Theol., Cons.-Rath ꝛc., nach s. Leben, Charakter und Wirken dargestellt. 1827.

L. F. J. Bausset: Neue Denkwürdigkeiten Bossuets; Forts. 1829.

Pascals Lebensgeschichte. A. d. Franz. (Augsburg) 1832.

D. Ant. Ruland: Series et vitae Professorum S. S. Theologiae, qui Wirceburgi a fundata academia usque in annum MDCCCXXXIV. docuerunt. Ex authenticis monumentis collectae. (23¼ B.) 1835.

93) Gesch. Alfreds des Großen, übertr. aus Turner's Gesch. d. Angelsachsen u. s. w., von Dr. Lorentz. 1828.

94) Rudhart: Thomas Morus. 1829.

A. Bianchini-Giovini: Biografia di Frà Paolo Sarpi. gr. 16. 2 Voll. (53¼ B.) 1837.

Louis Bastide: Talleyrand's relig. und polit. Leben; a. d. Franz., in 7 Lieferungen. 1838. 1839.

95) D. Fr. Lorentz: Alcuin's Leben. 1829.

De Agobardi vita et scriptis. P. I: Agobardi vitam cont. (6 B.) 1832.

Prof. Dr. Ign. Feigerle: Hist. vitae S. Thomae a Villanova, Thomae Aquinatis et Laurentii Justiniani, in usum Cleri proposita. (30 B.) 1839. [Villanova gehört in's 17. Jahrhundert.]

D. Rud. Anast. Köpke: De vita et scriptis Luidprandi Cremonensis episcopi. (13 B.) 1842.

Ratisbonne: Gesch. des heil. Bernhard; aus dem Französischen v. Reiching. 1843.

Prof. F. A. Hasse: Anselm von Canterbury. Erster Theil: Leben Anselm's. (37 B.) 1843.

S. Thomae Cantuariensis vita ab auctoribus contemporaneis, videl. Ed. Grimm, Rogerio de Pontiniaco, Wilhelmo filio Stephani, Joh. Salisberiensi, Alani de Tewkesberia, Wilhelmo Cantuariensi aliisque scripta et nunc primum e codd. mss. omnibus edita ab J. A. Giles. (165⅔ B.) Oxon. 1845—46.

Wiedemann: Otto von Freisingen nach seinem Leben und Wirken. (XV. 178 S.) 1848.

[96]) J. J. Bernet: Joh. Kessler, gen. Avenarius, Bürger und Reformator zu St. Gallen. 1827.

(J. J. Heß:) Lebensgesch. Bullingers. Erster Bd. 1828.

Pf. J. Fr. Franz: Merkwürdige Züge aus dem Leben Bullingers, nebst Dess. Reiseinstruction und Briefen an seinen ältesten Sohn Heinrich auf den Lehranstalten zu Straßburg und Wittenberg. 1828.

Ad. Müller: Leben des Erasmus v. Rotterdam. 1828.

J. H. Zietz: Johann Bugenhagen; ein biograph. Versuch. (15 B.) 1829; 2te Aufl. 1833.

Spengleriana, gesamm. u. herausg. von Max. Maier. 1830.

Pf. M. Kirchhofer: Das Leben Wilh. Farel's, aus den Quellen bearb. Bd. I. (16½ B.) 1831. Bd. II. 1833. (12¾ B.)

K. Ullmann: Jos. Wessel, ein Vorgänger Luthers. Zur Charakteristik der christl. Kirche und Theologie in ihrem Uebergange aus dem Mittelalter in die Reformationszeit. 1834.

Dr. Ludw. Heller: Hieronymus v. Prag. (7¾ B.) 1835.

Rudelbach: Hier. Savonarola und seine Zeit. 1835.

Prof. Friedr. Carl Meier: Girolamo Savonarola; aus großentheils handschriftlichen Quellen zusammengestellt. (26 B.) 1836.

Carl Walchner: Johann v. Botzheim, Domherr zu Constanz, und seine Freunde. Ein Beitrag zur Reformations- und Gelehrten-Geschichte von Südschwaben. Mit einem Anhang ungedr. Briefe und biograph. Notizen. (13 B.) 1836.

Joh. Brismani epistolae et amicorum ejusdem. Partim prim. ex autographis ed. Prof. D. Aug. Gebser. 4 maj. (3 B.) 1837.

P. Henry: Das Leben Calvin's; mit Benutz. der handschr. Urkunden, vornehmlich der Genfer und Züricher Bibliothek, entworfen, nebst einem Anhang bisher ungedruckter Briefe und anderer Belege. Bd. I. II. 1835. 1838. III. 1. 1844. III. 2. 1845.

Stadtpf. L. F. Heyd: Melanchthon und Tübingen. (7½ B.) 1839.

J. W. Camerer: Joh. Brenz. (8 B.) 1840.

Hartmann und Jäger: Joh. Brenz. 1r Bd. (29½ B.) 1840.

Stadtpf. J. G. Bayhinger: Das Leben und Wirken des Reformators Joh. Brentz, in Verbindung mit Nachrichten über die ersten Herolde der evangel. Kirche in Franken u. Schwaben. A. d. Quellen. (15½ B.) 1840.

Joh. Voigt: Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht v. Preußen. 1841.

Carl Matthes: Melanchthon. Sein Leben und Wirken; aus den Quellen. (27¾ B.) 1841.

Audin: Gesch. des Lebens Calvin's. Nach der 2. Ausgabe a. dem Franz. 1843. 1844. 2 Bde.

Audin: Gesch. Luthers. A. d. Französ. (54¾ B.) 1843.

Ernst v. Brunnow: Ulr. v. Hutten. Histor. Gemälde a. d. Zeiten d. Reformation. Nach den Originalquellen bearb. 1842. 1843.

Digitized by Google

Heimburg: De Matth. Flacio Illyrico. (2½ B.) 1843.
Joh. Jac. Herzog: Das Leben Oekolampad's u. die Reformatoren der Kirche zu Basel. 2 Bde. (44½ B.) 1843.
Joh. Wilh. Baum: Theod. Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Erster Theil. (34 B.) 1843.
Dr. A. Twesten: Matth. Flacius Illyricus, eine Vorlesung. Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von Herrmann Rossel. (9½ B.) 1844.
Friedr. Galle: Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen u. einer Entwickl. s. Lehrbegriffs. 2. wohlf. Ausg. (30½ B.) 1845.
Pf. Karl Matthes: Phil. Melanchthon; sein Leben und Wirken a. d. Quellen dargestellt. Zweite vermehrte Aufl. (28 B.) 1845.
Pasig: Luthers letzte Lebenstage. (10 B.) 1845.
Urkunden über Zwingli's öffentliches und häusliches Leben. (3 B.) Schwyz-Augsburg 1846.
Paul Henry: Das Leben Johann Calvin's, ein Zeugniß für die Wahrheit. gr. 8. (32 B.) 1846.
Melanchthon: Luther's Leben. (35 S.) 1847.
Gg. Lommel: Johann Huß. Dritte Auflage. (64 S.) 1847.

97) A. T. Thomson: Heinrichs VIII. Jugendjahre; a. d. Engl. 1827.
Johann der Beständige, Churf. v. Sachsen, u. Friedr. Wilh. III. von Preußen. (3½ B.) 1830.
Prof. Dr. Wilh. Havemann: Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneburg, geb. Markgräfin von Brandenburg. Ein Beitrag zur Ref.- und Sittengeschichte des 16. Jahrhunderts. (10½ B.) 1839.
Rector Robbe: Heinrich der Fromme. 1839.
Pf. Dr. Ernst Helwing: Ueb. Friedr. Wilhelms des großen Churfürsten von Brandenburg religiöse Ansichten u. kirchliche Politik. (46 S.) 1847.
The Protector; a Vindication: by Merle d'Aubigné. 2. ed. 1847.

98) D. H. E. F. Guericke: A. H. Francke. 1827.
Pastor F. W. C. Kranichfeld: Erinnerungen a. d. Leben des Pastors Uhle, Begründers u. vieljährigen Secretärs des christlichen Vereins im nördl. Deutschlands. (7½ B.) 1839.
Jac. Wilh. Verbeck: Des Grafen Nic. Ludw. v. Zinzendorf Leben u. Charakter in kurzgefasster Darstellung, nach A. G. Spangenbergs Biographie desselben, und Quellen a. d. Archive der evang. Brüderunität bearbeitet. (25 B.) 1845.
Coudrin, ehemal. Richter: Leben des Abbé Coudrin, Gründers der Congregation der h. Herzen Jesu und Mariä und des allerheil. Altarsacraments. 1848.

99) Reginald Heber's, Lordbischofs von Calcutta, Leben und Nachrichten über Indien, nebst einem Abriß der Geschichte des Christenthums in Indien; herausg. v. Fr. Krohn. 2 Bde. 1r Bd. 1831.
v. Hoppenstedts, Abt zu Loccum, Leben; dargest. v. seinem Schwiegersohn A. W. Knauer. 1831.
M. Gottlob Euf. Fischer, Pfarrer und Superintendent in Sangerhausen: Die Wunder meines Lebens. Selbstbiographie. (9¼ B.) 1834.
Rettberg: Zum Andenken an Superintendent Chr. Friedr. Ruperti. (1½ B.) 1836.
Gst. Plieninger: Leben v. Seuberts, württembergischen Prälatens. (3½ B.) 1837.
Diac. M. Ziller: Des Superintendenten Seltenreich in Dresden Leben und Wirken. gr. 12. (1½ B.) 1837.
D. Gottl. Mohnike: Joh. Frederus. 4. (8 B.) 1837.
Prof. D. Heinr. Escher: J. J. Heß, Skizze s. Lebens. (9 B.) 1838.

Theoph. Fr. Dittenberger, bad. Kirchenr., Selbstbiographie. I, 1. (1839.)
Abt Steinmetz in seinem Leben u. Wirken, v. W. Bernhardi. 1840.
Beitrag zur Würdigung Dräseke's. (5½ B.) 1841.
Der Bischof Dräseke und sein achtjähriges Wirken im preuß. Staate, v. G. v. C. (4½ B.) 1841.
Der Bischof Dräseke und seine amtliche Wirksamkeit in der Provinz Sachsen. (Zur Vertheidigung — 2 B. —) 1841.
Andeutungen über Dräseke als homilet. christl. Schriftsteller. (7½ B.) 1841.
M. C. Genzken, Kirchenrath u. Propst in Ratzeburg: Kurze Nachricht von dem Leben u. Wirken des Erzbischofs Wallin. (2 B.) 1844.
Dr. Christ. Wilh. Spieker, Sup.: Darstellungen a. d. Leben des Generalsuperintendenten Karl Friedr. Brescius, mit Auszügen aus seinem liter. Nachlaß. (27½ B.) 1845.
Lebensgesch. des Martin Boos, Ausz. a. s. Selbstbiographie. (23½ B.) 1846.
A. Neander: Die Bedeutung des Thomas Arnold. (1½ B.) 1846.
A. Neander: Ueber das Leben des Blanco White. 1846.
Dr. Aug. Wildenhahn: Joh. Arndt. Zwei Theile. (44½ B.) 1846.
Dr. Aug. Wildenhahn: Ph. A. Spener, ein geschichtliches Lebensbild aus der Entstehungszeit der Spener'schen Schule. Zweite verbesserte Auflage. (600 S.) 1847.
Otto Friedr. Wehrhan: Lebensgesch. Joh. Arndts. 12. (102 S.) 1848.
Pred. Wilh. Schubert: Dr. Joh. Dan. Kluge, Sup. des Fürstenth. Anhalt-Zerbst. Ein Lebensbild a. d. Kirche d. 18. Jahrh., nebst zwei bisher noch ungedruckten schätzbaren Briefen von Chr. F. Gellert. (IV. 591 S.) 1849.
[100]) Dr. J. T. Hemsen: Zur Erinnerung an Dr. C. Fr. Stäudlin; s. Selbstbiographie, nebst einer Gedächtnißpredigt von D. Ruperti. 1826.
W. Hoßbach: Ph. J. Spener u. s. Zeit. 1828. 2 Thle.
Tzschirners Leben, von Pölitz. 1828.
Eichstädt: Oratio de Eichhornio. (7 B.) 1828.
M. J. Ch. Fr. Burk: J. A. Bengel's Leben. 1831.
Lücke: Zum Andenken G. J. Plancks. (1½ B.) 1832.
Dr. F. Herbst: J. K. Lavater, nach s. Leben, Lehren u. Wirken dargestellt; nebst einer Beilage: 1. J. v. Müller's Christenthum; 2. Gesammelte Urtheile über Lavater. (Inhalt des 2. Bandes von des Verfs. Bibliothek christlicher Denker.)
Prof. E. Th. Ludw. Henke: Georg Calixtus und seine Zeit. Erste Abtheilung, die Einleitung enth.; a. u. d. T.: Die Universität Helmstädt im 16. Jahrh. (6 B.) 1833.
Fr. Pfannenberg: Ph. J. Spener, der Kirchenvater des evangel. Deutschlands im 17. und 18. Jahrh. (6 B.) 1833. (3. Heft von des Verfassers Biographieen ausgezeichneter Christen).
Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten Crusius zu Jena: Ueber Dr. Friedr. Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst. (3 B.) 1834.
Lücke: Dr. G. J. Planck, ein biogr. Versuch. (11½ B.) 1836.
Danz: H. A. Schott, nach seinem Leben. (15 B.) 1836.
J. Wilh. Hanne: Friedr. Schleiermacher als religiöser Genius Deutschlands. (10 B.) 1840.
A. Neander: De Georgio Vicelio. gr. 4. 1840.
Jo. Clarisse: Joh. Henrici v. d. Palm nuper defuncti exemplum auditoribus futuris theologis ad imitandum propositi. (2 B.) 1841.
Wesselius Alb. van Hengel: Meritorum Jo. Henr. v. d. Palm commemoratio brevis. (2 B.) 1840.
L. Th. Henke: Commercii literarii Calixtini ex autographis editi fasc. III. (4½ B.) 1844.
Erinnerungen an Aug. Herm. Niemeyer. 4. (3 B.) 1841.
Pred. D. Ludw. Heller: Aegid. Hunnius, sein Leben u. Wirken; größtenth. nach handschr. Quellen. (18½ B.) 1843.
Joh. Val. Andreae vita ab ipso conscripta, ed. Dr. F. H. Rhein-

Digitized by Google

wald; (aus einer Wolfenbüttler Handschrift mit Zuziehung von Handschriften aus Tübingen, Stuttgart u. Schorndorf). 1849.

D. Dan. Schenkel: M. W. L. de Wette, und die Bedeutung seiner Theologie für unsre Zeit. 1849.

Herm. Bouman: Memoria Joh. Clarisse. (VIII. 355 S.) 1850.

[191]) H. Lutteroth: Aus J. Fr. Oberlin's Leben. Nach dem Französischen von C. W. Krafft. 1827.

Selbstbiographie eines Landpredigers. Erster Theil, 1831.

Leben und Wirken von Joh. Newton, evang. Prediger in London. A. d. Engl. v. J. G. Bayhinger. (13½ B.) 1832.

M. Joachim Schlüter, erster ev. Pred. zu Rostock. (Neuer Abdruck einer alten Lebensgeschichte Schlüters, besorgt) von Prof. K. Fr. L. Arndt. 1832.

Aus dem Leben des Felix Neff, gewesenen Predigers der Waldensergemeinden in den Oberalpen. A. d. Franz. (6 B.) 1833.

A. Neander: Rich. Baxter. (Eine Rede.) (3 B. gr. 4.) 1834.

Pf. u. Prof. J. Kirchhofer: Züge aus dem Leben des sel. Joh. Ludw. Pfister, Religionslehrers am Gymnasium zu Schaffhausen. (16 B.) 1835.

Past. H. M. Lincke: Mart. Boos; Ausz. a. Goßner's Werk üb. Boos. 1838.

Pf. E. Lösch: Seidels Leben und Wirken. (5 B.) 1838.

Pf. C. F. Ledderhose: Erinnerungen aus dem Leben des Pfarrers J. Gg. Kaltenbach von Möncheweiler auf dem Schwarzwalde. (4½ B.) 1839. Zweite Aufl. 1843.

W. Leipoldt: Hilmar Ernst Rauschenbusch, Pastors in Elberfeld, Leben; aus Familienpapieren. gr. 12. (15 B.) 1840.

D. Friedr. Liebetrut: D. Friedr. Aug. Arn. Sybel nach s. Leben und schriftlichen Nachlaß. (26¼ B.) 1840.

Leben des Rowland Hill von Edw. Sidney; übers. v. L. J. Werner, eingeführt v. M. J. Fr. Chr. Burk. (26½ B.) 1841.

C. Chr. G. Schmidt: Rich. Baxter, s. Leben; a. d. Engl. (9 B.) 1843.

Oberlin's vollst. Lebensgeschichte und gesammelte Schriften; herausg. von D. Hilpert, Stöber u. A., zusammengestellt und übertr. v. Pf. W. Burckhardt. 4 Theile. 1843.

Carl Chr. Adler: Erinnerungen aus dem Tagebuche eines Geistlichen, vormals Pfarrers der evangel. Gemeinde zu Livorno. (21¼ B.) 1844.

Lebensbeschreib. des Past. Kephalides, von ihm selbst. 12. (1 B.) 1844.

Pastor Ed. Ahrens: Johann Hornung, der Schöpfer unserer esthnischen Kirchensprache. (3½ B.) 1845.

Prof. Joh. Wilh. Baum: Joh Georg Stuber, der Vorgänger Oberlins im Steinthale. (7½ B.) 1846.

Ledderhose: Das Leben Spangenbergs. 1846.

Stanley: Thomas Arnold, a. s. Briefen. A. d. Engl. (23½ B.) 1846.

Zum Andenken des vollendeten Wilh. Hofacker. (40 S.) 1848.

[192]) Leben des Missionärs Martyn in Persien; a. d. Engl. 1825.

D. Heinr. Reuterdahl: Gesch. d. schwed. Kirche, übers. v. Mayerhoff. Erster Band (Einleitung: Ansgarius Leben).

Carl Chr. Gottlieb Schmidt: Lebensbeschreibungen der merkwürdigsten evangel. Missionare. 1836—42. 6 Bdchen. Neue Folge: 1847 ff. 2 Bdchen.

Klippel: Histor. Forschungen und Darstellungen. Zweiter Band (Lebensgeschichte des Erzbischofs Ansgar). 1844.

Pastor W. F. Besser: John Williams, der Apostel der Südsee. Ein Volksbuch. 1845. (14¾ B.) 2. Aufl. 1847.

Pf. Seiters: Bonifacius der Apostel der Deutschen, nach s. Leben und Wirken geschildert. (37 B.) 1845.

Hugh Pearson: Christ. Friedr. Schwarz, der deutsche Missionär in Südindien. Nach dem Engl. von M. C. G. Blumhardt, vollendet und herausgegeben von Prof. W. Hoffmann. (46½ B.) 1846.

Gg. Lommel: Der ostfränk. Reformator Ambrosius. (39 S.) 1847.

Digitized by Google

[103]) Heckel: Die Märtyrer der evangel. Kirche in den ersten Zeiten nach der Reformation. Ein Lesebuch. (16 B.) 1828.

Joh. Goßner: Die böhmischen Märtyrer u. Auswanderer. ($6\frac{3}{4}$ B.) 1838.

[104]) Schad's Lebensgesch., von ihm selbst beschrieben. 2 Bände. 1828.

Eisenlohr: Act des Uebertritts des Herrn v. Reichlin-Meldegg von der kathol. z. protest. Kirche, nebst Reichlins Glaubensbekenntniß. ($1\frac{1}{2}$ B.) 1832.

Fr. Hurter: Gesch. des letzten Jahrs meiner Amtsführung. ($9\frac{1}{4}$ B.) 1834.

A. Neander: Theobald Thamer. ($3\frac{3}{4}$ B.) 1842.

Dr. Patric. Wittmann: Angelus Silesius als Convertit, als myst. Dichter und als Polemiker. gr. 12. ($3\frac{1}{2}$ B.) 1842.

Wilh. Hoeck: Anton Ulrich u. Elisabeth Christine von Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel. Eine durch archivalische Documente begründete Darstellung ihres Uebertritts zur röm. Kirche. (21 B.) 1845.

Prof. Alfr. Nicolovius: Fr. Leop. Graf zu Stolberg. ($9\frac{1}{2}$ B.) 1846.

[105]) Gymnasialrector W. Elster: Erinnerungen an Joh. Chr. Edelmann, in Bezug auf Dr. Dav. Strauß. ($1\frac{1}{4}$ B.) 1839.

Henr. Steffens: Was ich erlebte. 1840. 1841. 4 Bde.

Ledderhose: Erinnerungen a. d. Leben J. J. Mosers. 1843.

Ledderhose: Das Leben Bogatzky's. 1846.

Wilh. Klose: J. Chr. Edelmann's Selbstbiogr. (XXVIII. 460 S.) 1849.

[106]) Gebauer: Simon Dach und seine Freunde als Kirchenliederdichter. 1828.

J. G. Gruber: Klopstock's Leben. ($9\frac{1}{2}$ B.) 1832.

Sup. E. G. Roth: Paul Gerhardt n. s. Leben u. Wirken; nach zum Theil ungedr. Nachrichten mitgetheilt. Zweite unveränderte Aufl. 1832.

Mohnike: Johannes Frederus Leben u. geistl. Gesänge. 4. (23 B.) 1841.

Angelus Silesius: siehe Anm. 104.

Paul Gerhard. Kirchengeschichtliches Lebensbild aus der Zeit des großen Kurfürsten. Zwei Theile. ($42\frac{5}{8}$ B.) 1845.

[107]) Gerold Meyer v. Knonau: Züge aus dem Leben der Anna Reinhard, Zwingli's Gattin. ($3\frac{1}{4}$ B.) 1835.

Wilh. Beste, Geschichte der Kath. v. Bora. ($8\frac{1}{2}$ B.) 1843.

Fried. Glob. Hofmann: Katharina von Bora; nach den Quellen. 13 B.) 1845.

Pf. Herm. Alex. Pistorius: Frau Argula von Grumbach, geb. von Stauffen, und ihr Kampf mit der Universität Ingolstadt; aufs neue bearbeitet. (11 B.) 1845.

[108]) Tholuck: Leben Geo. Whitefields; n. d. Engl. ($13\frac{1}{2}$ B.) 1834.

Watson's Leben Joh. Wesley's; n. d. Engl. ($32\frac{1}{2}$ B.) 1838.

Southey's Leben des Joh. Wesley, übers. v F. Ad. Krummacher. Neue wohlfeile Ausgabe. 1841.

C. Chr. Gottlieb Schmidt: Des Joh. Wesley Leben und Wirken. (IV. 99 S.) 1849.

[109]) Iwan v. Golowin: Memoiren eines russ. Priesters, oder, das religiöse Rußland. Deutsche Originalausgabe. (IV. 299 S.) 1849.

Iwan Golowin: Mémoires d'un prêtre Russe, ou la Russie religieuse. 1850.

[110]) v. Rommel: Leibnitz und Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels; ein ungedruckter Briefwechsel über relig. und polit. Gegenstände. Mit einer ausführl. Einleit. u. Anmm. Zwei Bde. (XI. 857 S.) 1847.

Der Glaube zeigt sich in äussern Zeichen im Cultus, dessen Geschichte die Geschichte der christlichen Kunst ist. Wir verzeichnen auch die Leistungen der diesen Theil der Kirchengeschichte behandelnden Literatur nach der Zeit ihrer Erscheinung [111]); ebenso, was die

Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften, der Exegeſe[112]**, der ſyſtematiſchen Theologie**[113]**, der Kirchengeſchichte** ſelbſt[114], der praktiſchen Theologie[115]) im Ganzen und Einzelnen in beſondern Schriften oder Abhandlungen vorträgt.

[111]) Mehnike: Sinnbilder u. Kunſtvorſtell. der alten Chriſten. 1825.

Auguſti: Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie. Bd. 8. 1826. Bd. 9. 1828. Bd. 10. 11. 1829. Bd. 12. (letzter) 1831.

J. J. Blunt: Urſprung der religiöſen Ceremonien und Gebräuche der römiſchen Kirche, beſonders in Italien u. Sicilien: a. d. Engl. 1826.

J. Görres: Der heilige Franz v. Aſſiſſi, ein Troubadour. 1826.

Franz Werner: Der Dom v. Maynz u. ſeine Denkmale. 1827. Erſter Theil.

Prof. und Chordirector J. Antony: Archäolog. liturg. Lehrbuch des gregorianiſchen Kirchengeſangs mit beſonderer Rückſicht auf die römiſch-münſterſchen u. erzſtiftköllniſchen Kirchengeſangsweiſen. gr. 4. 1829.

Eiſenſchmid: Die Gebräuche u. Segnungen der röm. kathol. Kirche kritiſch beleuchtet. 1830.

Rheinwald: Kirchl. Archäologie. 1830.

Jac. Grimm: Hymnor. vet. ecclesiae 26 interpretatio theodisca, nunc prim. edita. (10 B.) 1831.

Lienhart, Canon., Prof. theol.: De antiquis liturgiis et de disciplina arcani. 1831.

G. Mohnike: Hymnolog. Forſchungen. Erſter Theil: Geſch. des Kirchengeſangs in Neuvorpommern v. d. Ref. bis auf unſere Zeiten; 3. Abth. (17½ B.) 1831. Zweiter Theil 1832.

Dr. Joh. C. D. P. Reinold: Die angebl. apoſtol. Liturgieen aus hiſtor. krit. Geſichtspunct betrachtet. (4½ B.) 1832.

Lecherer: Handb. der chriſtl. kirchl. Archäologie. (13 B.) 1832.

Prof. Dr. Heinr. Hoffmann: Geſch. des deutſchen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. (13½ B.) 1832.

A. J. Rambach: Anthologie der chriſtl. Geſänge aus allen Jahrhh. 6r Bd. 1833.

Dr. Aug. Rud. Gebſer und Prof. Dr. E. A. Hagen: Der Dom zu Königsberg; mit 8 lith. Blättern. Abth. 2. 1833.

J. E. Häuſer: Geſch. des chriſtl., insbeſ. des evangel. Kirchengeſangs und der Kirchenmuſik bis auf unſere Zeit. 1834.

Heinr. Titot: Ausführl. Beſchreibung u. Geſchichte der evangel. Hauptkirche zu Heilbronn a. N., mit Kupf. (2¼ B.) 1833.

C. v. Winterfeld: Joh. Gabrieli und ſein Zeitalter. 1834. Th. 1. 2. (Text, gr. 4.) Th. 3. (Muſik, Fol.)

Kirchen aus dem Mittelalter. Innere Anſicht. 1. u. 2. Platte, geſtochen von F. Beuther. 1835.

Clément née Hémery: Hist. des fêtes civiles et religieuses etc. du département du Nord. (26 B.) 1835.

Auguſti: Handb. der chriſtl. Archäologie. 1r u. 2r Bd. 1836. 3r (letzter) Bd. 1837.

K. Chriſt. Friedr. Siegel: Handb. der kirchl.-chriſtl. Alterthümer in alphabet. Ordnung. 1836 ff. 4 Thle.

Briefe über den Gottesdienſt der morgenl. Kirche; a. d. Ruſſ. überſ. u. a. d. Griech. erläut. v. Dr. Ed. v. Muralt. (21 B.) 1838.

Ed. v. Muralt: Leridion der morgenl. Kirche. (6½ B.) 1838.

C. F. Ranke und F. Kugler: Beſchreib. und Geſch. d. Schloßkirche zu Quedlinburg (11½ B.), mit Grundr. und Detailzeichn. auf 8 Tafeln. 1838.

G. Freih. v. Barnewitz: Die Marienkirche zu Zwickau. Erſte Lieferung mit 6 Abbildungen. gr. Fol. (3¼ B.) 1839.

Math. Holbeche Bloxam: The principles of gothic ecclesiastical Architecture (in Fragen u. Antw.). 3te Ausg. (8¼ B.) Mit Holzſchnitten. 1839.

Digitized by Google

Böhmer: Die christl.-kirchl. Alterthumswissenschaft. Bd. 1. 2. 1839.
Domprabendar J. N. Müller: Führer durch die Domkirche zu Freiburg im Breisgau. (8¼ B.) 1839.
Architekt Schmidt: Die Baudenkmale der röm. Periode und des Mittelalters in Trier und seiner Umgebung. Zweite Abtheilung: Dom zu Trier, Willibrordkirche zu Esternach, St. Matthiaskirche mit dem Kloster daneben, und die zerstörte St. Maternuskirche zu St. Matthias Vorstadt v. Trier; in 10 Stahlstichen. 1839.
Joh. Christ. v. Hellbach: Die Liebfrauenkirche zu Arnstadt mit dem Frauenkloster daneben. 3te Ausg. (3 B.) 1840.
Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von M. Luther bis auf Nic. Herman und Ambros. Blaurer. 1841.
Augusti: Beiträge zur christl. Kunstgeschichte u. Liturgik. Erstes Bändchen, 1841. Zweites Bändchen, 1846.
Dr. Herm. Adalb. Daniel: Thesaurus hymnologicus, s. hymnorum, canticorum, sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima. 3 Tomi. 1841—46.
Pf. Jos. Marzohl und Registr. Jos. Schneller: Liturgia sacra, od. die Gebräuche und Alterthümer der kath. Kirche, sammt ihrer hohen Bedeutung. 1834—41. 4 Thle.
Weis: Versuch e. Theorie u. geschichtl. Uebersicht d. Kirchenliedes. 1842.
Pastor Heinr. Otte: Kurzer Abriß einer kirchl. Kunstarchäologie, mit bes. Bez. auf die königl. preuß. Provinz Sachsen. 1842.
Die Oberpfarrkirche von St. Marien in Danzig, mit ihren Denkmälern und Beziehungen zum kirchl. Leben Danzigs überhaupt dargestellt. 1r Th. (33 B.) 1843.
C. v. Winterfeld: Der evangel. Kirchengesang. 1r Th. gr. 4. 1843.
Die Basiliken des christl. Rom, aufgenommen vom Architekt Knapp, erklärt von Bunsen. In 7 Heften. Fol. 1843. 1844.
Fz. Tschischka: Die Metropolitankirche zu St. Stephan in Wien. 2te nach Originalurkunden umgearb. Aufl. 1843. (10½ B.)
Wilh. Grimm: Die Sage vom Ursprung der Christusbilder. (2¼ B.) gr. 4. 1844.
Prof. Ferd. Piper: Gesch. des Osterfestes. (5¼ B.) 1845.
Der Kasseler Katechismus v. 1539; herausg. v. Hassenkamp. 1846.
F. Piper: Ueber einige Denkmäler der königl. Museen in Berlin, von rel.-geschichtl. Bedeutung. (1½ B.) 1846.
G. Döring: Gesch. u. Beschreibung d. Marienkirche zu Elbing. 1847.
Guerike: Lehrb. der christl.-kirchl. Archäologie. (XII. 346.) 1847.
Pf. Ed. Emil Koch: Gesch. des Kirchenliedes und Kirchengesangs mit bes. Rücksicht auf Württemberg. 2 Theile. 1. Die Dichter und Sänger; 2. Die Lieder und Weisen. (XVI. 688 u. 513 S.) 1847.
Liturgiar. oriental. collectio, op. et stud. Eus. Renaudotii Parisini; ed. 2da correctior. T. 1. 2. gr. 4. 1847.
F. Piper: Mythologie und Symbolik der christl. Kunst. I. 1. 1847.
Aug. Chr. Ad. Zestermann: De basilicis, libri III. 4. 1847.
Dess.: Die antiken u. christl. Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zu einander dargestellt. (XII. 175 S.) 1847.
Diac. K. L. Weitzel: Die Passahfeier der drei ersten Jahrhh. (VIII. 330 S.) 1848.
Wilh. Thilo: Thüringens evangel. Liederdichter und Kirchenmusiker; ein synchronist. Ueberblick. (2 B. Imp.-Fol.) 1848.
Franz Kugler: Handb. d. Kunstgeschichte; 2. Aufl. 1848.

[112]) Pf. Heinr. Schott: Geschichte der deutschen Bibelübersetzung Luthers. 1835.

[113]) Stäudlin: Gesch. d. Lehren u. Vorstellungen vom Gebet. 1825. Dess. Gesch. der Lehren und Vorstellungen von der Ehe. 1826.

Digitized by Google

Dess. Gesch. der Lehren und Vorstellungen von der Freundschaft. 1826.
Dess. Gesch. des Rationalismus und Supernaturalismus. 1826.
J. H. Schickedanz: Versuch einer Gesch. der christl. Glaubenslehre und der merkw. Systeme, Compendien, Normalschriften und Katechismen der christl. Hauptparteien. 1827.
Dr. G. J. Planck: Gesch. der protest. Theologie von der Formula Concordiae bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts. 1831.
Dr. G. V. Lechler: Gesch. des engl. Deismus. (31¾ B.) 1841.
Wilh. Herrmann: Gesch. der protest. Dogmatik, von Melanchthon bis Schleiermacher. (20 B.) 1842.

[114]) Stäudlin: Geschichte und Literatur d. Kirchengeschichte; nach dessen Tode herausg. von Hemsen. 1827.

[115]) Historiograph, Capitular, Prof. Dr. Max Millauer: Entwurf einer Gesch. des Studiums der Pastoraltheologie an der k. k. Karl-Ferd.-Universität zu Prag. 2. Aufl. (3½ B.) 1832.
Augustin Theiner: Gesch. der geistl. Bildungsanstalten. 1835.
Lentz: Gesch. der christl. Homiletik. 1839. 2 Thle.
Gesch. der Liturgie u. des Altarrituals in Dänemark. (Dän.) (20½ B.) 1841.
Pastor Dr. C. F. W. Paniel: Pragmat. Gesch. der christl. Beredsamkeit und Homiletik, von den ersten Zeiten des Christenthums an bis auf unsere Zeit. 1841. I.
Jos. Kehrein: Gesch. der kathol. Kanzelberedsamkeit der Deutschen, von der ältesten bis zur neuesten Zeit. 2 Bde. (73½ B.) 1843.
Aelteste katechet. Denkmale der evangel. Kirche, oder die kleinen Katechismen v. Brentz, Althammer, Luther u. Lachmann a. d. Jahren 1527—29; mit geschichtl. Vorbemerkungen, v. Diak. Jul. Hartmann. (10½ B.) 1844.
Nickel u. Kehrein: Die Beredsamkeit der Kirchenväter. Nach Jos. Ant. Weissenbach, Chorherrn zu Zurzach, übers. u. bearb. 1844—46. 4 Bde.
Die Liturgie der kathol. Armenier, zum erstenmale a. d. Armen. in's Deutsche übersetzt u. mit älteren Liturgien, namentlich jenen des Basil. d. Gr. u. Chrysost., verglichen v. Pf. F. X. Steck. (6½ B.) 1844.
Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus a Dr. H. A. Daniel. Tom. I. et II. 1847. 1848.
Deutsche Predigten des 13. Jahrh. Zum erstenmale herausg. v. Prof. Fz. K. Grieshaber. Zwei Abtheil. (CXXVIII. 167. XLV. 156 S.) 1847.
C. Imman. Nitzsch: Praktische Theologie. Erster Bd. 1847. S. 39 ff., eine Geschichte der prakt. Theologie.
Ernst Ranke: Das kirchl. Perikopensystem a. d. ältesten Urkk. d. röm. Liturgie dargelegt und erläutert. 1847.
Die 15 Marburger Artikel v. 3. Oct. 1529 nach d. wiederaufgefund. Orig. d. Reformatoren als Facsimile veröffentl. v. H. Heppe. gr. 4. (20 S.) 1848.

Wir schliessen diesen rein literarischen Theil unserer Abhandlung mit der Angabe der allgemeinen ausführlichen Werke über die Kirchengeschichte [116]), der kirchengeschichtlichen Hand- und Lehrbücher [117]), einiger populärer Bearbeitungen der Kirchengeschichte, unter welchen die in Calw erscheinenden und die von dem christlichen Verein für das nördliche Deutschland eine besondere Besprechung verdienen [118]), und der kirchengeschichtlichen Tabellen und Wörterbücher [119]).

[116]) F. L. Graf zu Stolberg: Geschichte der Rel. Jesu Christi; fortgesetzt v. Fdr. v. Kerz vom 16. Theil 1825 an; bis 1848, 45 Bde.
Katerkamp: Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte zweite bis fünfte Abth. 1825—1834.

J. N. Locherer: Gesch. der christl. Religion u. Kirche. 2. bis 9. Theil. 1826—1834.

A. Neander: Allgem. Gesch. der christl. Religion u. Kirche. I, 1. 2. 1826. I. 3. 1827. I. 1. 2. wohlf. Ausg. 1828. II. 1. 1828. I. 3. wohlf. Ausg. 1828. II. 1. 1829. II. 2. 1830. II. 3. 1831. III. 1834. IV. V. — 1841. I. 1. zweite Aufl. 1842. I. 2. 1843. V. 2. 1845. II. 3. zweite Aufl. 1846. IV. 2. zweite Auflage 1847.

H. Ph. K. Henke: K.-G. des 18. Jahrh.; fortges. v. J. S. Vater. 2. Theil, 1828.

Klein: Hist. eccl. christ. T. I. II. in 3 part. 1828.

Weltpriester, Ritter, Prof. J. D. v. Rauscher: Kirchengeschichte. Zwei Bände. (56 B.) 1829.

Histoire philosophique, politique et critique du Christ'anisme et des églises chrétiennes; par de Potter. Par. 1836 suiv. 8 tomes.

Pf. Heinr. Jos. Berthes: Die Gesch. d. christl. Kirche. 1840—43. 2 Bde.

Gfrörer: Allgem. K.-G. I. 1.—3. 1840. II. 1. 2. 1842. III. 1. 1843. 2.—3. 1844. IV. 1. 1846.

de Berault-Bercastel: Gesch. der Kirche, in einem getreuen Auszuge. In 9 Bdn.; 2. Ausg. 1841—44. 8 Bde.

Prof. D. Joh. Alzog: Universalgeschichte der christl. Kirche vom kathol. Standpuncte aus; Lehrbuch für akadem. Vorles. 1. Aufl. 1841. 5. Aufl. 1850.

Prof. J. Annegarn: Gesch. der christl. Kirche. 1841—44. 3 Thle.

Prof. Dr. Jos. Aug. Ginzel: Die Gesch. d. Kirche. 1. Bd. 1845. II. 1. 1847.

Riffel: Christl. K.-Gesch. der neuesten Zeit (v. d. Ref. an). 1841 ff. 2 Bde. Zweite Aufl. der 2 Bde. 1844. Dritter Bd. 1847.

J. Gg. Keilmann, deutsch-kath. Pfarrer: Gesch. des Christenthums, seine Entstehung vor Christus, seine Blüthe in Christus, seine Entartung nach Christus; oder, Jesus Christus in Lehre und Leben, sein Verhältniß zu seiner Vor-, Mit- und Nachwelt dargestellt (in 10—12 Heften.) Heft 1. (XXII. 165.) 1848.

[117]) J. E. C. Schmidt: Handbuch der christl. Kirchengesch. Zweite Aufl. v. 2. Bd. an, 1825 ff. Siebenter Bd., bearb. v. Rettberg, 1834.

Stäudlin: Universalgesch. der christl. Kirche. 4. Aufl. 1825. 5. verb. Aufl. herausg. u. fortges. v. F. A. Holzhausen. 1833.

Gieseler: Lehrbuch der Kirchengeschichte. II. 1. 1825. II. 2. 1827. I. 2te zum Theil umgearb. Aufl. 1827. II. 1. 2te verb. Aufl. 1828. II. 2. 2te verb. Aufl. II. 3. 1829. I. 3te verb. Aufl. 1831. II. 1. 3te verb. Aufl. 1832. II. 2. 3te Aufl. 1832. II. 4. 1835. III. 1. 1840. 4te neu durchgearbeitete Auflage: 1844—49 bis II. Bds. 4. Abth.

Dr. J. J. Ritter: Handbuch der Kirchengeschichte. 3 Bde. 1826—35. Dritte Auflage 1846. 1847.

Dr. J. T. L. Danz: Lehrb. d. christl. Kirchengesch. II. 2. 1826.

Dr. J. N. Hortig: Handb. der christl. Kirchengesch. 2 Bde. I. 1826. II. 1. 2. 1828. Neu bearb. v. J. J. Döllinger, 3te Aufl. in 3 Bdn., à 2 Abthh. I. 2. 1833. I. 3. 1835.

Leitfaden in der Kirchengeschichte nach M. Dannenmayers lat. Lehrb. 1. Theil, 2. verb. Aufl. 1826. 2.—4. Th. 1828.

Münscher: Lehrb. der K.-G. 3te Aufl. v. Beckhaus. 1827.

Dr. J. E. C. Schmidt: Lehrb. der christl. K.-G. 3. verb. Aufl. 1827.

Dr. H. Ph. K. Henke u. Dr. J. S. Vater: Handb. der allgem. Gesch. der christl. Kirche. 3 Bde. 1827.

Wilcke: Allgem. Kirchengeschichte. 1828.

Schröckh: Hist. rel. etc. ed. Marheineke; ed. Vlma, aucta. 1829.

Freih. Prof. Dr. C. A. v. Reichlin-Meldegg: Gesch. d. Christenthums von seinem Ursprung bis in die neueste Zeit (für acad. Vorl.) I. 1. 2. 1831.

Naebe: Compendium hist. eccl. 1831.

Prof. Jac. Ruttenstock: Institutiones hist. eccl. T. I. II. 1832. T. III. 1834.

Digitized by Google

Lic. P. T. Hald: Hist. eccl. synoptice enarrata. P. I. II. 4 maj. 1833.
J. G. V. Engelhardt: Handb. der K.=G. 3 Bde. 1833. 4. Bd. 1834.
Guericke: Handb. der K.=G. 1833. 2te Aufl. in 2 Bdn. 1836. 1837. 3te Aufl. 1838. 4te Aufl. 1840—41. 5te Aufl. 1843. 6te Aufl. 1846. 7te Aufl. 1849. Drei Bände.
K. Hase: Kirchengeschichte. Lehrbuch für acad. Vorl. 1834. 2te Aufl. 1836. 3te Aufl. 1837. 4te Aufl. 1841. 5te Aufl. 1844. 6te Aufl. 1848.
Augusti: Hist. eccl. epitome. 1834. (18 B.)
J. J. Döllinger: Lehrb. der K.=G. in 2 Bdn. I. 1.—3. 1836. II. 1. 1838. 2te verb. Aufl. 1843.
Schleiermacher: Gesch. der christl. Kirche; herausg. v. Bonnell. 1840.
Prof. Nic. Jo. Cherier: Institt. hist. eccl. N. T. IV Tomi (119 B.) Pesth 1841.
Guericke: Abriß der K.=G. (13 B.) 1842.
Engelstoft: Lehrb. d. K.=G. (dänisch.) Erste Hälfte 1845.
Lobegott Lange: Lehrb. der christl. K.=G. 1846.
Niedner: Gesch. der christl. Kirche. (62 B.) 1846.
Bruno Lindner: Lehrb. der christl. K.=G. mit besonderer Rücksicht auf die dogmat. Entwicklung. 1848. 1849. 1. u. 2. Abtheilung.
Prof. D. G. A. Fricke: Lehrb. der K.=G. Theil I. bis zum entschied. Uebergange der christl. Kirche an die germanischen Völker im 8. Jahrh. (XVII. 392 S.) 1849.
Prof. J. L. Jacobi: Lehrb. der K.=G. Erster Theil (XVI. 805 S.) Zweiter Theil (446 S.) 1849.
Dr. Jo. Heinr. Kurtz: Lehrb. der K.=G. (Seitenstück und Ergänzung zu des Verf.'s Lehrb. der heil. Gesch. (XI. 348 S.) 1849.
Royaards: Compendium hist. christi. 1850 ff. in Fascikeln.

[118]) L. Sackreuter: Kurze Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 2. A. (3½ B.) 1825.
D. J. Fr. Schröder: Handb. d. Gesch. der christl. Kirche für gebildete evangel. Christen. 1827.
Cramer: Gesch. d. Christenthums. I. 1. 1828. (Beitr. zur allgem. histor. Taschenbibliothek.)

[119]) M. Rauche: Tabellarische Uebersicht der Geschichte der christl. Kirche. 1825.
J. S. Vater: Synchronist. Tafeln der K.=G. 4te Aufl. 1825. 5te Aufl. 1828. (31 B.) Fortges. v. Thilo. 6te Aufl. 1833.
Fuhrmann: Handwörterbuch der christl. Rel.= u. K.=G. 1r Bd. 1826. 2r Bd. 1828.
Schoene: Tabulae hist. eccl. sec. ord. chronolog. et periodos digestae. Fol. maj. (16½ B.) 1828.
Fiedler: Tabula h. e. seriem XIX saeculor. synchronistice exhibens. (2 B.) 1830.
Dr. Chr. Gotthold Neudecker: Allgem. Lexikon der Rel.= und christl. K.=G. für alle Confessionen. 1834—36. 4 Bde. u. 1 Suppl.
Stud. Carl Vorländer: Tabellar. übersichtl. Darstellung der Dogmengeschichte (nach Neanders Vorlesungen u. mit Bez. auf dessen K.=G.). Gr. Fol. (5 B.) 1835—38. 2 Abthh. bis z. J. 604.
Danz: Kirchenhistor. Tabellen. Gr. Fol. 1838.
Dr. L. Lange: Tabellen der Kirchen= und Dogmengeschichte. Gr. 4. (47 halbe B.) 1841. 2te verm. Aufl. 1848.
C. D. A. Douai: Pragmat. synchronist. Tabellen zur Gesch. d. christl. Religion und Kirche. (6 B.) kl. Fol. 1844. 2te Aufl. 1849.

Die zweite, den Gang der Geschichtschreibung darlegende Abtheilung, im 4. Heft.

VIII.

Das Verhältniß der syrischen Recension der Ignatianischen Briefe zu der kürzern griechischen, und die Authentie der Briefe überhaupt.

Zweite Abtheilung: die Authentie der Briefe.

[Fortsetzung aus dem I. Heft, zu Anfang.]

Von

Gerhard Uhlhorn,

Repetent der theologischen Facultät zu Göttingen,
ord. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Nachdem wir in der ersten Abtheilung den Vorzug der kürzern griechischen Recension der Ignatianischen Briefe vor der syrischen dargethan, und bewiesen haben, daß, wenn irgend eine, diese darauf Anspruch machen darf, ein ächtes Product des antiochenischen Märtyrers zu sein: gehen wir nun dazu über, die Authentie der sieben Briefe, wie sie in der kürzern griechischen Recension vorliegen, zu untersuchen. Der Gang, den wir in dieser Untersuchung zu nehmen haben, ergibt sich leicht; er ist uns zum großen Theil von den Gegnern der Briefe vorgeschrieben. Wir werden nämlich sowohl die negative Kritik derselben, und zwar fortschreitend von den äussern zu den innern Gründen, zu prüfen haben, als auch ihre positiven Bemühungen, ihre Versuche, die Briefe an einer andern Stelle in den Entwickelungsgang der ersten Jahrhunderte einzureihen. Ueberall aber wird nach Prüfung der Haltbarkeit der Gegengründe auch zu sehen sein, ob sich nicht an der einen oder andern Stelle, statt der Gründe gegen die Authentie der Briefe, Gründe für dieselbe ergeben.

Zuvor jedoch ist es durchaus nöthig, auf die sehr wichtige Vorfrage einzugehen: wie es sich denn mit dem den Briefen zu Grunde liegenden Factum, der Verurtheilung des Ignatius, seiner Wegführung von Antiochien und seiner Hinrichtung in Rom, verhalte. Die Bedeutung dieser Vorfrage ist besonders von Baur

geltend gemacht worden [1]). Allein, wie entschieden auch immer die Nothwendigkeit derselben anzuerkennen ist, so muß doch die Art und Weise, wie Baur sie behandelt, in Anspruch genommen werden. Abgesehen davon, daß man nicht, wie Baur, von der Zweifelhaftigkeit und Unwahrscheinlichkeit des Factums auf die Unächtheit der Briefe schliessen darf, die erst erwiesen wäre, wenn sich die Unmöglichkeit des Factums ergäbe [2]); wollen wir nur die ganze Behandlung der Vorfrage bei Baur als eine verfehlte bezeichnen. Um dieselbe gründlich zu erörtern, hätte zuerst untersucht werden müssen, welches denn das den Briefen wirklich zu Grunde liegende Factum sei; es wäre hier vor Allem das Wahre von dem später Erdichteten, von der Ausschmückung der späteren Sage zu scheiden gewesen. Baur hingegen schöpft das Factum ohne weiteres nicht etwa aus den Briefen, sondern aus den Märtyreracten und behandelt es ohne alle Kritik als das den Briefen zu Grunde liegende; scheidet nicht einmal die Erzählung der längern Märtyreracten von der der kürzern und ältern, sondern schiebt uns als das den Briefen zu Grunde liegende Factum die Sage, wie sie bei Simeon Metaphrastes erzählt wird, unter. Da kann es ihm denn freilich nicht schwer werden die Unwahrscheinlichkeit desselben zu beweisen. Allein das Factum, wie es Simeon Metaphrastes im 10. Jahrh. erzählt, ist nicht mehr das reine den Briefen zum Grunde liegende; dieses muß erst durch die Kritik ausgesondert und dann beurtheilt werden. Demnach müssen wir zuerst das Factum selbst, gereinigt von allen spätern Zusätzen und Erdichtungen darzustellen suchen; sodann sehen, ob dieses Factum, wie die Gegner behaupten, unwahrscheinlich oder unmöglich sei.

Vor Allem bedarf es einer Kritik der Quellen der Geschichte des Ignatius und seines Märtyrertodes. Als solche besitzen wir die Acta Martyrii St. Ignatii, die Briefe selbst, inwieweit sie Andeutungen darüber enthalten, endlich die Nachrichten bei Eusebius, Hieronymus u. A., inwieweit sie nicht auf die frühern Nachrichten fußen.

Zunächst, von den Acta martyrii St. Ignatii besitzen wir sehr abweichende Recensionen, kürzere und längere. 1) Die kür-

[1]) Baur: Ueber den Ursprung des Episkopats S. 149 ff.; die Streitschrift gegen Bunsen S. 57 ff. Doch sind die hierher gehörenden Einwürfe gegen die Briefe schon alt. Bereits die Centurien deuten sie an (Cent. II. c. 10. S. 165); Basnage (Annales politico-ecclesiast. ad ann. 107 c. 9 ff. S. 17 ff.) hat sie weitläufig und scharfsinnig ausgeführt.

[2]) Vgl. Düsterdieck: de Ignatianarum Epp. authentiâ. Götting. 1843. S. 73; Huther, in d. Ztschr. f. histor. Theol. 1844. Hft. 4. S. 58 ff.

Digitized by Google

zeren Acta wurden zuerst von Usser in einer lateinischen Uebersetzung (Londini 1647) herausgegeben. Dieser fügte er ein Bruchstück anderer lateinischer Acta bei, welches man gewöhnlich als eine zweite schlechtere Uebersetzung derselben Acta ansieht, das aber zu einer ganz andern weiter unten zu nennenden Recension gehört. Den griechischen Text dieser Acten gab zuerst Ruinart im Appendix ad Acta primorum martyrum sincera atque selecta 1689 heraus [3]). Ausserdem hat Cureton [4]) eine syrische Uebersetzung mitgetheilt, die freilich nur Bruchstück ist und vom griechischen Texte nicht bedeutend abweicht. Ueber den Inhalt dieser Acta brauchen wir, da sie allgemein bekannt sind, Nichts zu sagen; was ihre Aechtheit anlangt, so werden wir darauf zurückkommen müssen. — 2) Längere griechische Acta finden sich bei Simeon Metaphrastes [5]). Diese sind ohne Frage eine Ueberarbeitung der eben genannten. Ohne gerade neue Thatsachen aufzuführen, folgen sie ganz dem Gange der Erzählung, den jene einschlagen, malen aber überall mehr aus. Verurtheilt nach jenen Trajan allein den Ignatius, so ist dagegen hier Derselbe schon von seinem Senate umgeben und fragt diesen um Rath. Sodann ist auch das Gespräch des Ignatius mit Trajan, obwol in den Grundzügen ähnlich und besonders im Anfange ziemlich gleichlautend, weitläufiger und weit mehr ausgebildet. Es wird zu einem förmlichen Religionsgespräch, so daß Trajan und der Senat fürchten, es möge zum Nachtheil des Heidenthums gereichen. Deßhalb wird Ignatius entlassen, und Trajan denkt die ganze Nacht über den Fall nach. Erst am folgenden Tage fällt er nach vorhergegangener Berathung mit dem Senat das Urtheil. Nicht minder ausgemalt ist das Ende des Ignatius, wobei die Acta ihn öffentlich im Theater zum Volke reden lassen in zum Theil aus dem Römerbriefe genommenen Worten. Daß diese Acta bedeutend jünger sein müssen als die kürzeren bei Ruinart, ist nicht zu bezweifeln. Dieses zu begründen mag ein Zug hinreichen, der zugleich die Acta selbst charakterisirt. Trajan sucht, so erzählen sie, den Ignatius zum Abfall zu verleiten, so-

---

[3]) Seitdem sind die Acta sehr oft abgedruckt: bei Cotelier II. 27; Smith, Epp. St. Ignatii p. 46; Grabe, Spicilegium P. P. II. p. 9; Hefele ed. 3. p. 245; Cureton, Corp. Ign. p. 190; Petermann, Epp. Ign. p. 449, und sonst.

[4]) Corpus Ign. p. 222.

[5]) Abgedruckt bei Cotelier II. 163 ff.; Gallandi I. Bd.: Petermann l. c. p. 472, und in einer lat. Uebersetzung Acta SS. 1. Febr. p. 24.

wohl durch Drohungen als durch Lockungen. So sagt er C. 5: Σὺ δὲ εἰ βούλει, Ἰγνάτιε, τὰ μεγάλα τῷ ἐμῷ κράτει χαρίσασθαι καὶ τοῖς ἐμοῖς τοῦ λοιποῦ συντάττεσθαι φίλοις, τῆς τοιαύτης γνώμης μεταβαλὼν θύσον σὺν ἡμῖν τοῖς θεοῖς· καὶ αὐτίκα, ἴστωσαν αὐτοὶ πάντες, ἀρχιερέα σε τοῦ μεγάλου καταστήσω Διὸς καὶ πατέρα τῆς βουλῆς ὀνομάσω. So Etwas kann offenbar nur in ziemlich später Zeit erdichtet sein. Gieseler [6]) spricht die Vermuthung aus, die Acta möchten vielleicht erst von Simeon Metaphrastes selbst herrühren, also dem 10. Jahrhundert angehören. Allein da bereits Beda [7]) eine noch mehr ausgebildete und jüngere Form der Märtyreracten kennt, so möchte die Abfassung vielmehr schon ins 7. Jahrhundert zu verlegen sein. — 3) Endlich haben wir noch zwei mit einander sehr nahe verwandte Redactionen der Märtyreracten, die wiederum einer noch späteren Zeit angehören, als die des Simeon Metaphrastes. Einmal nämlich geben die Acta SS. [8]) eine „Vita St. Ignatii ex vetustissimis MSS. latinis," die sie selbst und mit Recht als eine Uebersetzung aus dem Griechischen ansehen. Sodann hat zuerst Aucher (Vitae SS. II. p. 72) armenische Märtyreracten des Ignatius herausgegeben, die Petermann wieder hat abdrucken lassen (p. 496 ff.). Beide Redactionen stehen sich sehr nahe und weichen nur in Einem Puncte bedeutend von einander ab. Beide wissen nämlich nicht bloß von einem Religionsgespräch des Ignatius mit Trajan, sondern auch von allerlei Martern, welche Dieser anwenden ließ, um Jenen zum Opfern zu bewegen. Während nun die armenische Redaction dieses Alles nach Antiochien verlegt, theilt

---

6) K.-G. I. 1. §. 33. Note 8.

7) In seinem Martyrologium s. AA. SS. 1. Febr. p. 28.

8) 1. Febr. p. 29. Sie geben über diese Acta folgende Notiz p. 13: Ipsa acta latina ex pluribus iisque vetustissimis codicibus MSS. desumpta et cum Rosweydo olim tum nobis communicata. Eorum praecipui sunt Lobiensis, Audomanensis, Ultrajectinus aliusque Burgundicus a Chiffletio nostro transmissus. Haec acta judicio etiam Petri Scriverii, qui eadem ex fidelissimo codice communicavit, ex Graeco creduntur conversa. Uebrigens sind dieses dieselben Acta, deren Anfang Usser mit der lat. Uebersetzung der kürzeren Acten herausgab. So weit er sie hat abdrucken lassen, stimmen sie ganz damit überein. Den Schluß ließ er weg, weil er Ungereimtes enthalte. Idem, sagt er in der Vorrede, et in posteriore horum actorum parte similiter praestitissem, nisi Interpretis obstitisset ἀκρισία, qui in rebus postquam Romam attigisset Ignatius exponendis, postbabitâ eorum qui agoni martyris praesentes adfuisse se dixerunt narratione, recentiorem biographum sequi magis voluit. Petermann l. c. 483 hat den ersten Theil dieser Acta nach Usser, den zweiten nach den AA. SS. abdrucken lassen.

die lateinische das Gespräch und verlegt die erste kürzere Hälfte, inwieweit es etwa mit dem in den kürzern Acten zusammenstimmt, nach Antiochien, die zweite längere Hälfte mit den Martern nach Rom, wo sie den Trajan bei des Ignatius Tode wieder gegenwärtig denkt. Die AA. SS. erklären diese Versetzung des Gesprächs für eine irrthümliche Transposition des lateinischen Uebersetzers. Diesem stimmt Petermann mit Berufung auf die armenische Uebersetzung bei, indem er annimmt, beide seien aus demselben griechischen Originale übersetzt. Allein, beide sind vielmehr nach einem verschiedenen griechischen Originale übersetzt. Nach einer Notiz von Peyron [9]) nämlich findet sich in Turin ein Manuscript mit einer koptischen Uebersetzung der Märtyreracten des Ignatius, welches ausser anderen Fabeln auch die enthält, daß Ignatius in Rom ein Gespräch mit Trajan gehabt habe und von Diesem gemartert sei. Nach Peyron ist dieses Manuscript aus dem Griechischen übersetzt [10]), und es scheint daher das ihm zum Grunde liegende Original dasselbe zu sein, nach welchem die Uebersetzung der Bollandisten angefertigt wurde. Hiernach müssten wir ein zweifaches griechisches Original annehmen, eines welches der armenischen, eines welches der lateinischen Uebersetzung zum Grunde liegt, und in dem letztern fand sich dann schon die Umbildung der Sage, nach welcher das Gespräch und die Martern in Rom stattfanden. So weit hier ein Urtheil möglich ist, scheint die letztere Redaction die jüngere, indem die Sage, daß Trajan auch in Rom gegenwärtig gewesen, doch gewiß auf eine spätere Zeit deutet. Doch fällt die Abfassung auch dieser Acten vor den Anfang des 8. Jahrhunderts, da Beda sie bereits kennt. Die Ansicht Aucher's [11]), daß uns in der armenischen Uebersetzung das ursprüngliche Original der Acten bewahrt sei, aus dem alle andern nur Auszüge und Fragmente enthalten, bedarf wol keiner Widerlegung. Jedenfalls sind alle diese Acten so jung, daß sie für unsern Zweck nicht unmittelbar in Rech-

---

9) Die Notiz findet sich in der Praefatio zu Peyron's Lexicon Linguae Copticae, Taurini 1835 p. XXV.: Papyrus primus Taurinensis tenet 4) Martyrium St. Ignatii Antiochiae episcopi spurium, et fabellis scatens; praeter caetera absurda, refert longos sermones, qui Ignatium inter et Trajanum Romae intercesserunt, tum varia tormentorum genera, quibus imperator martyris constantiam vincere ante extremum judicium confidebat. Vgl. Cureton: Corp. Ign. p. 362.

10) Vgl. l. c. Praef. p. X.

11) Vgl. Petermann l. c. p. 498. Uno verbo dicam, schliesst Aucher, nostra recensio jure meritoque cognoscitur tamquam fons et exemplar omnium quae hucusque in cognitionem venerunt recensionum.

nung kommen können; uns gehen zunächst nur die kürzeren griechischen Acta bei Ruinart an.

Es frägt sich vor Allem zuerst, ob diese spätern Acta für ächt zu halten seien oder nicht. Die Meinungen hierüber sind noch sehr getheilt, ja die Mehrzahl der Kritiker hält sie für ächt [12]). Die Acta selbst wollen als von Augenzeugen aufgezeichnet gelten. Dieses erhellt deutlich aus dem Schluß von Cap. 5, wo der Verfasser sich als einen Augenzeugen bezeichnet, wenn er sagt: Τοιγαροῦν. ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ τῇ αὐτῇ οὐρίοις ἀνέμοις προσχρησάμενοι, ἡμεῖς μὲν ἄκοντες ἀπηγόμεθα, στένοντες ἐπὶ τῷ ἀφ' ἡμῶν μέλλοντι χωρισμῷ τοῦ δικαίου γίνεσθαι. Ebenso aus Cap. 7: Τούτων αὐτόπται γενόμενοι κ. τ. λ. Allein wir können dieses nur für eine Fiction halten [13]). Die Acta können kein Product von Augenzeugen sein, sondern müssen in eine ziemlich späte Zeit verlegt werden, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Es mangeln ihnen alle äussere Zeugnisse. Eusebius kennt dieselben augenscheinlich noch nicht. Seine Erzählung von Ignatius (Hist. Eccl. III. 36) erinnert nie an dieselben; sogar die hervorstechendste Thatsache in ihrem Berichte, die Verurtheilung des Ignatius durch Trajan selbst, ist ihm noch gänzlich unbekannt. Hätte Eusebius sie gekannt, so würde er sie gewiß benutzt und ähnlich wie die Märtyreracten des Polykarp angeführt haben. Doch wir haben hier Mehr als ein bloßes argumentum a silentio, wir haben ein positives Zeugniß dafür, daß Eusebius sie nicht gekannt hat. Hist. Eccl. IV. 15 führt er nämlich die Mär-

---

[12]) Für ächt halten die acta: **Usser**, **Ruinart**, **Pearson** (Vind. II. c. 12), **Mamachius** (Orig. et antiq. christ. IV. p. 404), **Dodwell** (Diss. Cypr. c. 43), **Smith** (l. c. p. 42, doch fügt er hinzu: licet fortasse, quod tamen vix affirmaverim, versus finem quippiam labis admistum habeant), **Tillemont** (mémoires pour servir à l'hist. eccl. II. p. 495), **Ceillier** (Hist. génér. des auteurs sacrés I. p. 620), **Cotelier**, **Lumper** (Historia theologico-critica de vita et scriptis etc. I. 248), **Möhler** (Patrologie S. 408), **Hefele** (Prolegomena p. LX.), **Gieseler** (K. G. I. 1. §. 33. N. 8). Für unächt dagegen: **Basnage** (Annal. ad a. 107. c. VIII. p. 17), **Oudin** (Comm. de script. eccl. Tom. I. p. 133), **Heumann** (Consp. reip. litter. c. 7. §. 45), **Scaliger** (Animadv. ad Euseb. Chronicon p. 207), **Dallaeus** (II. c. 25. p. 382). **Grabe** hält sie für ächt, aber theilweise interpolirt; Spicilegium PP. II. p. 22: Ego contra priora quidem genuina et antiquissima, sed postremam actorum Ignatii partem spuriam et ab interpolatore quodam assutam esse arbitror.

[13]) Viele welche die acta für ächt halten, nehmen an, sie seien von Philo und Agathopus, zwei Reisegefährten des Ignatius, verfasst. So **Smith** l. c. p. 42, **Möhler** l. c. S. 408, **Gallandi** I. Prolegom. p. LX; **Hefele** p. LXI.

tyreracten des Polykarp mit den Worten ein: Ἀναγκαιότατον δὲ αὐτοῦ τὸ τέλος ἐγγράφως ἤδη φερόμενον ἡγοῦμαι δεῖν μνήμῃ τῆς ἱστορίας τῆσδε καταθέσθαι. In den Worten ἤδη φερόμενον liegt nun ganz deutlich, daß dieses die ältesten Acten waren welche Eusebius kannte. Dazu kommt eine Notiz im Chronicon Eusebii, welche eben so bestimmt darthut, daß der Verfasser unsere Acta nicht kannte, da er im Widerspruche mit ihnen den Trajan erst nach des Ignatius Tode nach Antiochien kommen lässt. Eben so wenig kennt der Verfasser des Chronicon Paschale, dessen hierher gehörender Theil doch wol im 4. Jahrh. abgefasst ist, dieselben, da er den Tod des Ignatius in das Jahr ή Trajan's setzt, dessen Ankunft in Antiochien aber erst in das folgende Jahr. Selbst Chrysostomus hat die Acta noch nicht benutzt. In seiner Homilia in St. Ignatium findet sich nicht die leiseste Spur derselben [14]). Wir dürfen aber voraussetzen, daß sie, wenn damals schon vorhanden, auch in Antiochien verbreitet sein mussten. Dann aber konnten sie dem Chrysostomus nicht entgehen, welcher, um eine Lobrede auf Ignatius zu halten, gewiß möglichst viel über dessen Leben und Tod zu erfahren suchte. Auch der Interpolator B. spielt nirgends auf die Acta an, steht vielmehr in geradem Widerspruche mit ihnen, indem er die Verfolgung zu Antiochien früher aufhören lässt als Ignatius nach Rom kommt, während sie nach den Acten noch zur Zeit seines Todes fortdauert. Die erste Spur der Acten scheint mir bei Evagrius vorzuliegen, welcher Hist. eccl. I. c. XVI. von der Bestattung des Ignatius berichtet: Τότε καὶ Ἰγνάτιος ὁ θεσπέσιος, ὡς Ἰωάννῃ τῷ Ῥήτορι σὺν ἑτέροις ἱστόρηται, ἐπειδή γε ὡς ἐβούλετο τάφων τὰς τῶν θηρίων ἐσχηκὼς γαστέρας ἐν τῷ τῆς Ῥώμης ἀμφιθεάτρῳ, καὶ διὰ τῶν ὑπολειφθέντων ἀδροτέρων ὀστῶν, ἃ πρὸς τὴν Ἀντιόχου ἀπεκομίσθη, ἐν τῷ καλουμένῳ κοιμητηρίῳ μετατίθεται πολλοῖς ὕστερον χρόνοις κ. τ. λ. Hier scheint C. VI. der Acta benutzt, wo es heisst: — θηρσὶν ὠμοῖς παρὰ τῷ ναῷ παρεβάλλετο, ὡς παρ' αὐτὰ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἰγνατίου πληροῦσθαι τὴν ἐπιθυμίαν κατὰ τὸ γεγραμμένον „ἐπιθυμία δικαίου δεκτή“· ἵνα μηδενὶ τῶν ἀδελφῶν

[14]) Nur Eine Stelle daselbst (ed. Bened. II. p. 592) könnte als Anspielung auf die Acta angesehen werden: Ὥσπερ οὖν κυβερνήτην θαυμάζομεν, οὐχ ὅταν ἡσυχαζούσης τῆς θαλάττης καὶ ἐξ οὐρίων τῆς νηὸς φερομένης δυνηθῇ τοὺς ἐμπλέοντας διασῶσαι, ἀλλ' ὅταν μαινομένου τοῦ πελάγους κ. τ. λ., verglichen mit dem Anfang der Acta. Allein beide Stellen haben wohl ihre gemeinsame Quelle in dem Brief an den Polykarp Cap. 2; oder das Gleichniß lag doch so nahe, daß Zwei unabhängig von einander darauf kommen konnten.

ἐπαχθῆς διὰ τῆς συλλογῆς τοῦ λειψάνου γένηται, καθὼς φθάσας ἐν τῇ ἐπιστολῇ τὴν ἰδίαν ἐπεθύμει γενέσθαι τελείωσιν (cfr. ad Rom. c. 4). Μόνα γὰρ τὰ τραχύτερα τῶν ἁγίων αὐτοῦ λειψάνων περιελείφθη, ἅτινα εἰς τὴν Ἀντιόχειαν ἀπεκομίσθη. So findet sich das erste Zeugniß für die Acta im 6. Jahrhundert. Den Mangel früherer müssen selbst die Vertheidiger zugestehen; wie Hefele p. LXII: Testimonia vero veterum pro actis nostris e sex primis aerae christianae seculis inveniri non possunt.

2) Ausser diesem Mangel an äussern Zeugnissen, spricht noch eine Reihe von innern Gründen gegen die Authentie der Acten, wiefern Diese eine Menge von historischen Unrichtigkeiten und Widersprüchen enthalten. Zunächst wollen schon ihre verschiedenen Zeitbestimmungen sich nicht recht fügen. Im 9. Jahre Trajans [15]) soll Ignatius gefangengenommen sein; das ist also zwischen 26. Jan. 106 und 26. Jan. 107. Dagegen soll er hingerichtet sein τῇ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἰανουαριῶν τουτέστιν Δεκεμβρίῳ εἰκάδι, ὑπατευόντων παρὰ Ῥωμαίοις Σύρα καὶ Σενεκίου τὸ δεύτερον. Zunächst ist die Angabe des ersten Consulats des Sura und des zweiten des Senecio gewiß irrig: denn Senecio war 98 zum ersten Male, 99 zum 2ten, 102 zum 3ten, 107 zum 4ten Male Consul; Sura 98 zum 1sten, 102 zum 2ten, 107 zum 3ten Male. Es muß also geändert werden Sura III. et Senecio IV. [16]). Dann ist der Todestag des Ignatius der 20. Dec. 107. Mithin wäre er mindestens fast ein Jahr unterwegs gewesen, er hätte von Smyrna, wo er nach der Angabe des Römerbriefes am 23. August sich aufhielt, bis Rom vier Monate gebraucht. Doch wollen wir hierauf eben kein Gewicht legen, da eine so lange Dauer der Reise doch immer möglich war und in den Zahlenangaben sich Irrungen leicht einschleichen konnten. — Von der größten Bedeutung ist aber der Widerspruch zwischen der Zeitangabe im „9. Jahre Trajans" und dem angeblichen Aufenthalte dieses Kaisers in Antiochien zwischen 26. Jan. 106 und 26. Jan. 107, sodaß er schon im Jahre 106 Rom verlassen haben müsste. Allein in diesem Jahre, unter dem Consulate des L. Cejonius Commodus Verus und L. Tutius Cerealis, wurde erst der letzte dacische Krieg beendigt [17]). Dann

---

[15]) Die Lesart der lat. Uebersetzung quarto anno ist entschieden falsch.
[16]) Die Aushülfe Hefele's, i. e. quum ambo conjuncti unacum secundo Consules essent, hat den ganz bestimmten Gebrauch gegen sich.
[17]) Die Belege s. bei Francke: Zur Geschichte Trajans. Güstrow 1837. S. 140.

scheint der Kaiser noch einige Zeit in Dacien zugebracht zu haben, um die Verhältnisse der Provinz zu ordnen; und nach Rom zurückgekehrt lässt ihn Dio noch vor Beginn des parthischen Feldzuges eine Menge von Dingen verrichten, die schwerlich in wenig Monaten vollbracht werden konnten. Lassen wir dieses Alles auch noch so rasch aufeinanderfolgen, so bleibt doch nicht Zeit genug übrig, den Kaiser schon 106 nach Asien gehen zu lassen. Ja wir haben bestimmte Zeugnisse dafür, daß er erst weit später dahin abging [18]); namentlich ein der Zeit, die uns hier beschäftigt, am nächsten liegendes: Dio erwähnt den Tod des Sura vor dem parthischen Feldzuge und erzählt, Trajan habe ihn in Rom feierlich bestatten lassen. Sura war aber noch 107 zum dritten Male Consul, ja er lebte noch 109; wie sich daraus ergibt, daß nach Spartian's Angabe [19]) Hadrian als Consul durch Sura erfuhr, daß Trajan ihn adoptiren wolle. Hadrian war aber 109 Consul (suffectus nämlich). Somit kann Trajan wenigstens nicht vor 109 nach Antiochien gekommen sein [20]). Hefele [21]) sucht diesem Widerspruche damit zu entgehen, daß er auf die Meinung Tillemont's zurückkommt und einen doppelten parthischen Krieg annimmt. Der erste soll dann schon 107 geführt sein, wofür Hefele, hierin ganz Lumper (l. c. I. p. 253) folgend, einige Beweise beizubringen sucht, besonders eine Münze, auf der Trajan die Namen ΑΡΙCΤ. CEB. ΓΕΡΜ. ΔΑΚ. ΠΑΡΘ. führt und die zugleich die Bezeichnung des 10. Regierungsjahrs Trajans trägt. Allein was zunächst die Annahme zweier parthischen Kriege anlangt, so ist Tillemont später selbst davon zurückgekommen [22]), und die Annahme auch, wie Eckhel [23]) und Francke [24]) evident bewiesen haben, ganz unhaltbar. Was aber die Münze betrifft, so hat Eckhel [25]) längst dargethan, daß ächte Münzen mit dem Namen Optimus nicht vor 114 vorkommen. So können wir Hefele's Urtheil über unsere Acten, Nihil ibi legitur cum Trajani historia pugnans, durchaus nicht für begründet halten. Der dargelegte Widerspruch ist vielmehr ein

---

[18]) Vgl. Francke (l. c. p. 256 ff.), der ihn erst im Herbst 114 abreisen lässt. — [19]) Hadrian. c. III.

[20]) Durchaus willkürlich setzt Usser in seinen Anmerkungen den Tod des Sura in das Jahr 106; vgl. Cotelier II. p. 179.

[21]) Prolegom. p. XLII.: Si itaque Trajanus semel tantum contra Armeniam Parthosque arma tulisset et semel tantum Antiochiae esset moratus, utique et Ignatius post annum 112 martyrium subiisset.

[22]) Vgl. Francke l. c. p. 264. — [23]) Doctrina numm. II. 451.

[24]) l. c. p. 258 ff. — [25]) l. c. V. p. 448.

solcher, daß er bei Augenzeugen geradezu unmöglich war [26]. Historisch unrichtig ist ferner die Schilderung der Christenverfolgung in den Acten. Τραϊανοῦ γάρ, so erzählen sie Cap. 2, μετὰ ταῦτα ἐννάτῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας, ἐπαρθέντος ἐπὶ τῇ νίκῃ τῇ κατὰ Σκυθῶν καὶ Δακῶν καὶ ἑτέρων πολλῶν ἐθνῶν, καὶ νομίσαντος ἔτι λείπειν αὐτῷ πρὸς πᾶσαν ὑποταγὴν τὸ τῶν χριστιανῶν θεοσεβὲς σύστημα, καὶ εἰ μὴ τὴν τῶν δαιμόνων ἕλοιτο λατρείαν μετὰ πάντων ὑπειςιέναι τῶν ἐθνῶν, διωγμὸν ὑπομένειν ἀπειλήσαντος, πάντας τοὺς εὐσεβῶς ζῶντας ἢ θύειν ἢ τελευτᾶν κατηνάγκαζεν. Eine solche allgemeine Christenverfolgung, wie sie hier geschildert wird, mit dem offen ausgesprochenen Ziele einer Vertilgung des Christenthums, stimmt weder mit dem Charakter Trajans noch mit der Zeit, die solche allgemeine Christenverfolgungen noch nicht kannte, sondern ist aus einer spätern Zeit hierher übergetragen. Auch wissen weder Eusebius noch die Briefe von einer solchen allgemeinen Christenverfolgung unter Trajan. Ersterer berichtet vielmehr ganz anders von dieser Verfolgung (Hist. eccl. III. 32): Μερικῶς καὶ κατὰ πόλεις ἐξ ἐπαναστάσεως δήμων τὸν καθ' ἡμῶν κατέχει λόγος ἀνακινηθῆναι διωγμόν. Die Briefe, selbst im Fall man sie für unächt hält, ein sehr altes Zeugniß, wissen nichts von einer allgemeinen Christenverfolgung; sie setzen vielmehr in Kleinasien Ruhe in der christlichen Kirche voraus und lassen auch die Verfolgung in Antiochien bald aufhören [27]. Dabei stehen denn die Acta noch in besonderem Widerspruche mit den Briefen, indem sie c. 6 den Ignatius in Rom beten lassen ὑπὲρ τῆς τοῦ διωγμοῦ καταπαύσεως, während die Verfolgung doch nach den Briefen bereits aufgehört hatte. Auch der specielle Zug in der Erzählung, daß Ignatius sich freiwillig dem Trajan überliefert [28], scheint nicht zu so früher Zeit zu passen. Endlich trägt auch die ganze Unterredung des Ignatius mit Trajan, wie sie von den Acten berichtet wird, den Stempel der Unwahrheit und Erdichtung. Ausser der Unwahrscheinlichkeit einer solchen Unterredung an sich selbst, sind besonders zwei Puncte mehr als unwahrscheinlich. Trajan redet den Ignatius an: Τίς εἶ, κακόδαιμον, τὰς ἡμετέρας σπουδάζων διατάξεις ὑπερβαίνειν, μετὰ τὸ καὶ ἑτέρους ἀναπείθειν,

---

[26]) Vgl. über die Zeitrechnung im Leben Trajan's auch **Norrisius** Epistola consularis p. 69 ff., der ganz mit Eckhel und Francke übereinstimmt.

[27]) Vgl. ad Polyc. 7; ad Smyrn. 11.

[28]) Acta c. 2: ἑκουσίως ἤγετο πρὸς Τραϊανόν.

ἵνα κακῶς ἀπολῶνται. Die Anrede κακόδαιμον kann hier keinen andern Sinn haben als „böser Dämon, Teufel," wie sich aus der Antwort des Ignatius, Οὐδεὶς Θεόφορον ἀποκαλεῖ κακοδαίμονα· ἀφεστήκασι γὰρ ἀπὸ τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ τὰ δαιμόνια, ergibt [29]). Daß aber eine solche Anrede im Munde des Trajan geradezu eine Unmöglichkeit ist, liegt auf der Hand. Eben so unmöglich ist das Urtheil, wie es nach den Acten Trajan über den Ignatius fällt. Cap. II.: Τραϊανὸς ἀπεφήνατο· Ἰγνάτιον προςετάξαμεν, τὸν ἐν ἑαυτῷ λέγοντα περιφέρειν τὸν ἐσταυρωμένον, δέσμιον ὑπὸ στρατιωτῶν γενόμενον ἄγεσθαι παρὰ τὴν μεγάλην Ῥώμην, βρῶμα γενησόμενον θηρίων εἰς τέρψιν τοῦ δήμου. Es soll dieses offenbar ein bitteres Witzwort sein; ein solches streitet aber ebensosehr gegen den Charakter Trajans wie gegen die Würde römischer Gerichte. Diese Gründe, glauben wir, reichen vollkommen aus, auch die kürzeren Acta als unächt zu verwerfen. Dann aber können sie nicht mehr dazu dienen das den Briefen zu Grunde liegende Factum festzustellen. Hiefür sind wir vielmehr auf die Briefe allein beschränkt.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß die Briefe Nichts von einer allgemeinen Christenverfolgung wissen, daß sie vielmehr das Verfahren gegen Ignatius als ein einzelnes gerichtliches Verfahren gegen ihn als Christen darstellen. Von welcher Art war aber dieses Verfahren gegen Ignatius? wo und von wem wurde er verurtheilt? wo und wie wurde das Urtheil vollzogen? Um hierüber Klarheit zu gewinnen, wollen wir zwei Fragen zu beantworten suchen.

Die erste Frage ist: Setzen die Briefe voraus, daß Ignatius schon verurtheilt war, als er von Antiochien nach Rom geführt wurde, und wurde er nach Rom geschickt damit dort das schon gesprochene Urtheil vollzogen würde? oder war er noch nicht verurtheilt, und wurde er nach Rom geschickt um dort erst sein Urtheil zu empfangen? Für ein genaues Bild von dem gerichtlichen Verfahren gegen Ignatius ist diese Frage von Wichtigkeit, zumal da wirklich z. B. von [Düsterdieck l. c. p. 75] die Ansicht aufgestellt ist, Ignatius sei als noch nicht Verurtheilter nach Rom

[29]) **Pearson** (Vind. II. p. 146 ff.) bemüht sich allerdings dem κακοδαίμων hier die Bedeutung infelix homo zu sichern; auch der syrische Uebersetzer hat es so verstanden. An sich ist die Bedeutung richtig, auch mochte das Wort so auf Christen angewendet werden; allein der Zusammenhang fordert hier mit Nothwendigkeit die andere Bedeutung.

geschickt um dort erst sein Urtheil zu empfangen. Zu dieser Ansicht scheinen manche Stellen in den Briefen geführt zu haben, wo Ignatius sein Märtyrerthum noch als etwas Ungewisses hinstellt [30]; vor Allem der ganze Römerbrief. Man sah nämlich nicht ein, wie die römische Gemeinde, wenn Ignatius schon in Antiochien verurtheilt war, dieses Urtheil irgendwie zweifelhaft machen, irgendwie seiner Sehnsucht nach dem Märtyrertode entgegentreten konnte. Dagegen sagen aber andere Stellen ganz bestimmt aus, daß er schon in Antiochien verurtheilt war. Er selbst nennt sich mehrmal (ad Eph. 12. ad Rom. 4.) einen κατάκριτος, was schwerlich anders verstanden werden kann. Gerade der Römerbrief setzt die Verurtheilung am bestimmtesten voraus, besonders Cap. 4. Denn wenn Ignatius hier sagt: Ἐγὼ γράφω ταῖς ἐκκλησίαις, καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν, ὅτι ἐγὼ ἑκὼν ὑπὲρ Θεοῦ ἀποθνήσκω, ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε, so macht er damit sein Märtyrerthum allein abhängig vom Verhalten der Römer. War er aber noch nicht verurtheilt, so hing doch sein Schicksal weit mehr von seinen Richtern als von der römischen Gemeinde ab. Und die Worte, Σῖτός εἰμι Θεοῦ, καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ, passen nur, wenn er schon verurtheilt war den Thieren vorgeworfen zu werden; denn woher wusste er sonst, daß ihn gerade diese Strafe, nicht der Tod durch's Schwerdt, oder durch Feuer, Strafen, mit denen Christen damals mehrfach hingerichtet wurden, treffen würde? Jene Stellen dagegen, in denen er seinen Tod noch als zweifelhaft hinstellt, enthalten nur den Gedanken, daß sein Schicksal bis auf den letzten Augenblick immer von Gottes Willen abhängt, der ihn bis zum letzten Augenblicke noch befreien kann, von dem er also die Erfüllung seines Wunsches erbitten muß.

Die zweite ungleich schwierigere Frage ist: von wem wurde Ignatius in Antiochien verurtheilt, vom Kaiser Trajan selbst oder vom Statthalter Syriens? Die fast allgemein geltende Ansicht ist, daß Trajan selbst den Ignatius verurtheilt habe [31]). Die Gegner halten sie fest und suchen gerade hieraus die Unwahrscheinlichkeit des den Briefen zu Grunde liegenden Factums der Reise des Ignatius nach Rom zu beweisen; die Vertheidiger der Briefe suchen mit diesen auch das Factum der Verurtheilung des Ignatius durch Trajan selbst festzuhalten. Einige schwanken freilich, wie Huther

[30]) Vgl. ad Eph. 1; ad Magn. 11; ad Trall. 13 u. a. a. O.
[31]) Zuerst hat hieran gezweifelt Basnage l. c. ad a. 107 c. 10. p. 18.

und Bunsen, ohne jedoch die ältere Ansicht zu verwerfen. Wir tragen kein Bedenken dieses zu thun und im Gegentheil zu behaupten: nicht vom Kaiser Trajan selbst, sondern von dem gewöhnlichen Gerichte, vom Statthalter in Antiochien ist Ignatius verurtheilt worden. Unsere Gründe sind diese: 1) Die älteren Zeugen wissen alle Nichts von einer Verurtheilung des Ignatius durch Trajan selbst, diese ist vielmehr eine ziemlich spät aufkommende Sage. Zunächst findet sich in den Briefen selbst nirgends die leiseste Spur davon; während wir doch bestimmt voraussetzen dürfen, daß, falls die Briefe ächt sind, Ignatius ein so ungewöhnliches Ereigniß irgendwie erwähnte. Falls aber die Briefe unächt sind, so hätte der Verfasser dieses Factum, wenn es ihm bekannt war, gewiß irgendwo angebracht, da es den Ruhm des Märtyrers bedeutend erhöhen musste. Ebensowenig weiß Eusebius davon. In seiner Erzählung kommt der Kaiser gar nicht vor, das Chronicon und das Chronicon Paschale sind bestimmte Zeugen dagegen. Selbst Chrysostomus erwähnt nichts davon, da ihm dieses Factum doch in seiner Homilia in St. Ignatium sehr zu Statten gekommen wäre. 2) Die chronologischen Angaben über den Tod des Ignatius widersprechen bestimmt einer Verurtheilung desselben durch den in Antiochien anwesenden Kaiser selbst. Allerdings lässt sich hier kein ganz genaues Datum festsetzen, indem gerade die Chronologie der Regierungsjahre Trajans sehr dunkel ist. Allein das lässt sich mit aller Bestimmtheit behaupten: kein älterer Zeuge setzt den Tod des Ignatius so spät, daß seine Verurtheilung schon mit der Anwesenheit Trajans in Antiochien auf seiner Reise zum parthischen Kriege zusammenfallen könnte. Die Briefe selbst enthalten beide kein chronologisches Datum, ausgenommen das am Ende des Römerbriefes c. 10, wo aber nur der Tag, nicht das Jahr angegeben ist. Die übrigen Angaben sind folgende: Chronicon Paschale [ed. Dindorf. I. 471]: 8. Jahr Trajans 105 p. Chr.; Css. Titus Julius Candidus II., et C. Antius Aulus Julius Quadratus II. — Chronicon Eusebii (ed. Scaliger. p. 195): 10. Jahr Trajans 107 p. Chr.; Css. C. Sossius Senecio IV., Lucius Licinius Sura III. — Die kürzern Acta Martyrii: 10. Jahr Trajans 107 p. Chr. [32]). — Hieronymus de vir. illustr.: 11.

---

[32]) Wenn wir auch die kürzern Acta als unächt verworfen haben, kann doch ihre Zeitbestimmung als Bestätigung und Unterstützung der übereinstimmenden Angaben dienen.

Jahr Trajans 108 p. Chr. [33]). — **Die lateinischen Acta der Bollandisten**: 11. Jahr Trajans 108 p. Chr.; Css. Ap. Annius Trebonius Gallus, et M. Atilius Metilius Bradua [34]). — **Ein altes syrisches Chronicon**: 107 oder 108 p. Chr. [35]). — Aus diesen chronologischen Daten ergibt sich, daß *alle* ältern Geschichtschreiber den Tod des Ignatius in die Jahre 105—107 verlegen [36]). Diese Zeitbestimmung gewinnt an Gewicht, wenn wir sehen, daß man selbst dann, als die Sage aufkam, Ignatius sei von Trajan selbst verurtheilt, statt die alte Zeitbestimmung aufzugeben, lieber die Ankunft Trajans in den Orient so viel verfrühte. Erst in der neuern Zeit hat man den umgekehrten Weg eingeschlagen und, als man erkannte, daß Trajan erst nach 114 in Antiochien gewesen sein kann, den Tod des Ignatius in so späte Zeit herabgerückt. Der Erste der diese Ansicht aussprach, ist Loydius, dem Pagi (Saec. II. p. 12.) folgte. Beide setzen den Tod des Ignatius in das Jahr 116. Fast gleichzeitig und unabhängig scheint Pearson, der in seinen Vindicien

---

[33]) Cap. 46: **Passus est (Ignatius) anno undecimo Trajani.** Doch liest der griechische Uebersetzer Sophronius, statt undecimo anno, δεκάτῳ ἔτει.

[34]) Die Acta SS., 1. Febr. p. 29, geben die chronologische Bestimmung so an: **Passus est autem consulatu Attici et Marcelli etc.** Aber ein Consulat des Atticus und Marcellus gibt es unter Trajan nicht. Da Jene den Beginn der Verfolgung in das 9. Jahr Trajans setzen, so müssen wir Consuln nach dem Jahre 106 suchen, aus denen jene Namen corrumpirt sein können. Da bieten sich denn nur die oben angegebenen Consuln des Jahres 108.

[35]) Diese Notiz findet sich bei Cureton. Im Jahre 419, so lautet die Angabe, wurde Armenien Provinz und in diesem Jahre litt Ignatius in Antiochien, welcher ein Schüler Johannis des Evangelisten war. Die Jahre sind nach der seleucidischen Aera gezählt, und auf unsere Zeitrechnung zurückgeführt, ergibt sich daraus das Jahr 107 oder 108. Das Chronicon geht nach Cureton bis ins 8. Jahrh., wo das Manuscr. geschrieben wurde.

[36]) Eine Ausnahme macht allerdings Johannes von Malala, Patriarch von Antiochien am Ende des 9. Jahrh. Er bringt (**ed. Oxon.** 1691. p. 360) den Tod des Ignatius in Verbindung mit dem großen Erdbeben in Antiochien: Ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει διῆγεν, ὅτε ἡ θεομηνία ἐγένετο· ἐμαρτύρησε δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε Ἰγνάτιος, ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας. Das Erdbeben selbst setzt er in den Monat December des Jahres 164 der antiochenischen Aera, das im Herbst 115 begann. Mithin hätte nach ihm Ignatius am Ende des Jahres 115 oder 116 gelitten. Allein auf Malala's Angaben ist durchaus nichts zu bauen, da seine Zeitrechnung in der höchsten Verwirrung ist. S. 352 läßt er Trajan im October des 12. Jahres seiner Herrschaft (also October 109) nach dem Orient abreisen. Im Januar (also Jan. 110) kommt er nach Antiochien (vgl. S. 359, wo freilich ein neuer Irrthum zu liegen scheint, indem die Bestimmung des Tages nur auf das Jahr 107 paßt). Nach S. 359 soll das Erdbeben aber gewesen sein 2 Jahre nach Trajans Ankunft im Orient, mithin nach unserer Rechnung 111. Malala ist also, da er es p. 360 in das Jahr 115 verlegt, fast auf derselben Seite um 4 Jahre mit sich selbst in Widerspruch.

Digitized by Google

[II. 1.] noch 107 als Todesjahr annimmt, auf diese Bestimmung gekommen zu sein [37]). Seitdem haben viele neuere Kritiker diese Ansicht adoptirt [38]). Allein diese kann eben nur den Werth einer Vermuthung beanspruchen; und da sie den ältesten Zeugen durchaus widerspricht, so geben wir sie auf und setzen übereinstimmend mit ihnen den Tod des Ignatius in das Jahr 107 oder 108 [39]). Ist aber diese Bestimmung die richtige, so kann Ignatius nicht in Antiochien von Trajan selbst verurtheilt sein. Denn wir wissen, daß Trajan erst weit später nach dem Orient reiste, und vorher als Kaiser nie im Orient gewesen ist, sondern die Zeit zwischen dem letzten dacischen und dem parthischen Kriege aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom selbst zugebracht hat.

So stellt sich denn das den Briefen zu Grunde liegende Factum, nach diesen selbst in Uebereinstimmung mit den ältesten Zeugen, als folgendes heraus. Ignatius wurde um das Jahr 107 vom Statthalter in Antiochien als Christ verurtheilt, den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, und zur Vollstreckung dieses Urtheils unter Begleitung einer Soldatenwache nach Rom gesendet. Auf dieser Reise berührte er die Städte Smyrna, Troas und Neapolis. Von Smyrna und Troas schrieb er die 7 Briefe. — Das ist das einfache Factum, welches nachher von der Sage so sehr ausgebildet ist. Den ersten Schritt zu solcher Sagenbildung thun die kürzeren Acta, indem sie erzählen, Ignatius sei von Trajan selbst verurtheilt. Es konnte sich diese Sage sehr leicht an ein falsches Verständniß der historischen Notiz, Ignatius sei unter Trajan oder von Trajan (im uneigentlichen Sinne) verurtheilt, anschliessen; zumal da sie dadurch zur Verherrlichung des Märtyrers beitrug. Ein ganz ähnlicher Fall liegt in Rufin's Uebersetzung des Eusebius vor. Eusebius citirt Hist. Eccl. III. 32 eine Stelle aus Hegesipp, in der es vom Symeon heisst: καὶ οὕτως μαρτυρεῖ ἐτῶν ὢν ἑκατὸν εἴκοσιν ἐπὶ Τραϊανοῦ καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ. Mit den letzten Worten soll offenbar nur eine Zeitbestimmung ge-

[37]) Pearson: de anno, quo S. Ignatius a Trajano Antiochiae ad bestias erat damnatus; bei Smith l. c. II. p. 58 zuerst im Jahre 1709 abgedruckt.

[38]) So Grabe (Spicilegium PP. II. 22); Gieseler (K. G. I. 1. §. 33), Henke u. A.

[39]) Ebenso für 107: Usser, Tillemont (l. c. II. 108), Basnage, Ceillier (l. c.), Lumper, Möhler, Hefele, Bunsen. Dagegen die Magdeburger Centurien (Cent. II. p. 467) 111; Baronius (Sec. II. p. 34) 109; die Acta SS. 108.

geben werden: „**als Trajan Kaiser war und Atticus Proconsul von** Syrien." Rufin aber übersetzt: Martyr effectus est, cum esset annorum centum viginti, sub Trajano Caesare, apud Atticum consularem; sodaß nun die Stelle sagt, Symeon sei **nicht** bloß zur Zeit des Atticus, sondern von diesem selbst verurtheilt. Hatte sich einmal die Sage gebildet, Trajan selbst habe den Ignatius verurtheilt, so bedurfte es nun auch eines Gesprächs zwischen Beiden. Dazu bot der Name Θεοφόρος, um den sich das ganze Gespräch dreht, den Stoff. Die weitere Erzählung schliesst sich dann einfach an Notizen aus den Briefen selbst an, aus denen auch manche Stellen darin verwebt sind. In Rom angekommen, war es natürlich, den Ignatius ähnliche Worte zu den Römern reden zu lassen, wie er sie ihnen geschrieben (Cap. 6). Von einer Anrede an die Heiden dagegen wissen diese Acta noch nichts. — Eine zweite Stufe in der Ausbildung der Sage bezeichnen die Acta bei Simeon Metaphrastes. Sie schicken schon, während die kürzeren Acta nur wissen, daß Ignatius ein Schüler des Johannes und Mitschüler des Polykarp gewesen, eine kurze Lebensgeschichte des Ignatius vorauf. Er ist, erzählen sie, das Kind welches Jesus nach Matth. 18, 3. 4. als Beispiel in die Mitte der Jünger stellte. Auch diese Sage schliesst sich an den Namen Θεόφορος an, der hier nicht als „Gottesträger," sondern als „von Gott (oder Christo) getragen" gedeutet wird [10]). Das Gespräch mit Trajan erweitert sich dann anlehnend an das in den kürzeren Acten zu einem weitläufigen Religionsgespräch. Trajan erscheint umgeben vom Senat, und es ist zu bemerken, daß man durch diesen dem Bedürfnisse einer Motivirung der Reise des Ignatius nach Rom genügt. Πλὴν οὐκ ἐν Ἀντιοχείᾳ, heisst es Cap. 8, συνεβούλευον δεῖν γενέσθαι τὴν ἔκδοσιν, ἵνα μὴ ποθεινὸν, φησὶν, οὕτω καὶ μᾶλλον ἐπίδοξον παρὰ τοῖς οἰκείοις πολίταις τὸν Ἰγνάτιον ἐργασώμεθα μαρτυρικῷ δῆθεν τέλει τὴν ζωὴν καταλύοντα· ὥστε προςήκειν, ἔφασκον, εἰς Ῥώμην αὐτὸν ἀπαχθέντα δεσμώτην ἐκεῖ τοῖς θηρσὶν ἐκδοθῆναι. Οὕτω γὰρ τῷ μήκει τε τῆς πορείας χαλεπωτέραν

[10]) Es ist dieses die zweite bereits viel gröbere Gestalt, in der die Sage vom Theopherus auftritt. Am gröbsten tritt sie endlich in einer dritten Gestalt bei **Vincentius Bellovacensis** (Specul. Histor. X. c. 57) auf. Dieser erzählt von Ignatius: **Hujus cor cum minutatim divisum esset, nomen Domini Jesu Christi litteris aureis inscriptum ut legitur in singulis partibus inventum est. Dixerat enim, se habere Christum in corde.** Das Mittelalter bedurfte einer handgreiflicheren Bedeutung des Namens.

ὑφέξει τὴν κόλασιν καὶ ἅμα Ῥωμαίοις ἀγνοούμενος ὅστις εἴη καθάπερ εἷς τῶν κακούργων ἀναιρεθῆναι δόξειε, καὶ οὐδὲ βραχείας τὸ μετὰ ταῦτα μνήμης παρ' ἐκείνοις ἀξιωθήσεται. Auch die Hinrichtung wird viel genauer dargestellt; und wussten die kürzeren Acta nur, daß er mit den Christen geredet, so hält er hier schon im Amphitheater eine Rede an das Volk, die mit den Worten aus dem Römerbriefe schliesst: Σῖτός εἰμι θεοῦ κ. τ. λ. Auch die Entstehung dieses Zuwachses lässt sich vielleicht erkennen. Hieronymus de vir. illustr. c. 16 erzählt: Cumque (Ignatius) jam damnatus esset ad bestias, ardore patiendi, cum rugientes audiret leones, ait: Frumentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar. Wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, meint Hieronymus nicht eine wirkliche Rede, sondern eine Rede im Briefe an die Römer, den Ignatius geschrieben, als er gleichsam schon die Löwen brüllen hörte; allein leicht konnte die Stelle so mißverstanden werden, daß man an ein wirkliches Reden im Angesichte der Löwen, also im Amphitheater dachte [41]). Wenigstens ist es sehr auffallend, daß die Acta ihn ganz dieselben Worte gebrauchen lassen. — Die dritte, ausgebildetste Stufe der Sage findet sich dann endlich in den armenischen Acten und in den lateinischen der Bollandisten. Der Hauptzusatz, den die Erstern mitbringen, sind die Martern, mit denen Trajan den Ignatius zum Opfern zu zwingen sucht. Noch einen Schritt weiter gehen die Letzteren. Ihnen genügt das einmalige Zusammentreffen mit Trajan nicht mehr. Lassen uns die Acta bei Simeon Metaphrastes schon wissen, was für einen Eindruck der Tod des Ignatius auf Trajan gemacht, und suchen sie schon den Ruhm des Märtyrers dadurch zu vermehren, daß Trajan sich nach seinem Schicksal erkundigt und von Bewunderung ergriffen die Verfolgung aufhält: so lassen ihn diese Acta nun bei der Hinrichtung geradezu gegenwärtig sein. Da bedurfte es denn auch in Rom eines Gesprächs, und so wird das vorhandene getheilt und zur Hälfte nach Rom verlegt. Auf den gegenwärtigen Trajan macht nun der Tod des Ignatius noch einen weit stärkern Eindruck. Trajanus vero, heisst es, exurgens admiratione perculsus discessit; und da zugleich der Brief des Plinius

[41]) Wirklich ist die Stelle oft so gedeutet worden: sowohl von Tillemont (l. c. II. p. 208), als von den ältern Gegnern der Briefe, die dadurch dem darin liegenden Zeugnisse für den Römerbrief entgehen wollten. S. dagegen Pearson Vindic. II. p. 246.

ankommt, gibt er das decretum, ut Christianorum quidem genus non inquireretur, si quis tamen incideret, puniretur.

So schwillt, von dem einfachen den Briefen zum Grunde liegenden Factum ausgehend, die Sage immer mehr an und entfernt sich immer weiter von der Geschichte. Um die Briefe zu vertheidigen, haben wir aber nur nöthig, das einfache wahre Factum gegen die darauf gemachten Angriffe zu vertheidigen. Dazu gehen wir nun über.

Daß überhaupt unter Trajan Hinrichtungen von Christen, partielle Verfolgungen der Kirche stattgefunden haben, ist durch die Nachrichten bei Hegesipp und Eusebius zu sehr bezeugt, als daß selbst die Gegner der Briefe daran zu zweifeln wagten. Das Schicksal des Symeon, der Bericht des Eusebius (Hist. Eccl. III. 32), wonach jetzt schon die ersten Beispiele von Volkswuth gegen die Christen vorkamen, der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan sind Zeugnisse, die man nicht bei Seite schieben kann. Selbst Baur (Ursprung d. Episk. S. 150) gibt daher zu, daß notorische Christen unter Trajan mit dem Tode bestraft seien; so vielleicht auch Ignatius von Antiochien. Allein damit soll auch die Möglichkeit schon erschöpft sein. Schon daran zweifelt Baur, daß Ignatius den Thieren vorgeworfen worden. Einer so harten Strafe wie diese sollen zur Zeit Trajans die Christen noch nicht unterworfen sein. Allein, wenn dieses kurze Zeit später geschah, was nicht geleugnet werden kann, warum soll es in dieser Zeit unwahrscheinlich sein? Wissen wir doch durch Eusebius sicher, daß schon vor Ignatius Symeon gekreuzigt wurde; der Kreuzestod galt aber neben dem durch's Feuer für die härteste Strafe bei den Römern [42]). Ja im Hirten des Hermas haben wir ein bestimmtes Zeugniß dafür, daß schon damals Christen ad bestias verurtheilt wurden. Lib. I. Vis. III. c. 2 sagt Hermas: Domine, vellem scire, quae sustinuerunt (sc. illi qui passi sunt causa nominis ejus); und erhält die Antwort: Audi: feras bestias, flagella, carceres, cruces causa nominis ejus.

Selbst die Schwierigkeiten der Frage, warum Ignatius nach Rom geschickt und nicht in Antiochien selbst hingerichtet worden sein solle, bestehen nur, solange man bei der Ansicht bleibt, Trajan selbst habe den Ignatius in Antiochien verurtheilt und dann zur

---

[42]) Vgl. Paulus 5. Sent. 17. §. 2: Summa supplicia sunt crux, crematio etc.

Hinrichtung nach Rom geschickt. So lange freilich, das gestehen wir ein, sind sie unüberwindlich, da nicht einzusehen ist, was den Trajan dazu hätte bewegen können. Solcher Grausamkeit, einen zum Tode Verurtheilten von Antiochien nach Rom zu schleppen und ihn auf dem ganzen Wege, wie den Ignatius, „mit den Thieren kämpfen zu lassen," halten wir Trajan nicht für fähig. Man hat gesagt [43]), er fürchtete die Aufregung unter den Christen in Antiochien; allein dagegen müssen wir Baur (Streitschr. S. 59) ganz recht geben, wenn er bemerkt, daß das Benehmen des Trajan unbegreiflich unklug war, da Ignatius in allen Städten, die er auf der Reise berührte, mehr Aufregung verbreiten musste als in Antiochien. Dadurch machte Trajan ihn gerade zu einem Agitator, was zu werden er ihn hindern wollte [44]). Geben wir dagegen die Verurtheilung des Ignatius durch den Kaiser als spätere Sage auf und halten uns an das Factum, daß er vom Statthalter in Antiochien verurtheilt und nach Rom geschickt wurde, so lösen sich die Schwierigkeiten leicht. Man wird freilich auch so nicht verfehlen uns das Dilemma vorzuhalten: entweder war Ignatius römischer Bürger, dann konnte er nicht ad bestias verurtheilt werden; oder er war es nicht, dann konnte er nicht nach Rom geschickt werden. Allein dieses Dilemma hat hier gar keinen Raum mehr. Davon ist ja gar nicht die Rede, daß Ignatius nach Rom geschickt wurde, um dort als römischer Bürger von der zuständigen Behörde sein Urtheil zu empfangen; sondern er war ja bereits in Antiochien rechtskräftig verurtheilt. An eine Appellation ist auch nicht zu denken: denn eine solche streitet zu sehr gegen den ganzen Charakter des Ignatius, gegen seine heisse Sehnsucht nach dem Märtyrerthum; und was die Hauptsache ist, bei einer Appellation wurde er, der nicht römischer Bürger war, gar nicht selbst nach Rom geschickt. Es ist hier vielmehr der Fall, daß er vom Statthalter einer Provinz rechtskräftig verurtheilt nach Rom geschickt wurde, um dort und nicht in der Provinz h i n g e r i c h t e t zu werden; und nur das kann man von uns verlangen, nachzuweisen, daß solche Fälle wirklich vorgekommen sind. Dieses erhellt aber deutlich aus einer Stelle

---

[43]) So G i e s e l e r K. G. I. 1. §. 33. Note 8. Auf dieselbe Art lassen schon, wie wir oben gesehen, die Acta bei **S i m e o n M e t a p h r a s t e s** den Senat das Urtheil motiviren.

[44]) Schon **C h r y s o s t o m u s** sagt in der **Homil. in St. Ignatium**: Οὐδὲ γὰρ τοῖς τὴν Ῥώμην οἰκοῦσι μόνοις, ἀλλὰ καὶ ταῖς ἐν τῷ μέσῳ κειμέναις πόλεσιν ἁπάσαις διδάσκαλος ἀπῄει θαυμάσιος κ. τ. λ.

in den Digesten. L. 31 D. de poenis heisst es nämlich: Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet. Sed si ejus roboris vel artificii sint, ut digne populo Romano exhiberi possint, principem consulere debet. Ex provincia autem in provinciam transduci damnatos sine permissu principis non licere Divus Severus et Antoninus rescripserunt. Das Gesetz will den Mißbrauch beschränken, der mit den ad bestias Verurtheilten getrieben wurde, und macht daher deren Verschicken von zwei Puncten abhängig, daß die Verbrecher ejus roboris et artificii seien, und von der Bewilligung des Kaisers. Wenn aber zur Zeit des Severus und Antoninus ein solches Gesetz nöthig wurde, so setzt dieß doch offenbar voraus, daß früher das Gegentheil häufiger vorgekommen, daß früher Verbrecher auch wenn sie nicht gerade von besonderer Kraft und Geschicklichkeit waren und ohne besondere Erlaubniß des Kaisers nach Rom oder von einer Provinz in die andere geschickt wurden, um dort mit den Thieren zu kämpfen. Und nun fragen wir: weßhalb kann nicht auch unter Trajan ein solcher Fall vorgekommen sein, daß ein Statthalter einen Verurtheilten favore populi Romani nach Rom schickte? weßhalb nicht unser bestimmter Fall, daß der Statthalter von Syrien den Ignatius nach Rom schickte, um sich die Gunst des nach Christenblut dürstenden römischen Volks zu verdienen? Man halte nicht die Milde Trajans entgegen. Der Kaiser konnte unmöglich wissen, was für Leute überhaupt in dem ungeheuern Reiche ad bestias verurtheilt wurden; nicht einmal, was für Verbrecher nach Rom zu den Kampfspielen geschickt wurden. Hätte er die ganze Sachlage erfahren, so würde er vielleicht ganz anders geurtheilt haben. Allein darauf beruht auch eben der ganze Römerbrief, der nun erst in sein rechtes Licht tritt.

Es bleibt geradezu eine Unmöglichkeit diesen Brief zu begreifen, solange man die Sage festhält, Ignatius sei von Trajan selbst verurtheilt. Der Schreiber des Briefes setzt offenbar voraus, daß die Römer ihn möglicherweise noch von der Todesstrafe befreien konnten. Wie war dieses aber möglich, wenn der Kaiser selbst ihn in Antiochien verurtheilt hatte? Begnadigen konnte ihn in Rom Niemand, denn das Recht stand dem Kaiser allein zu [45]).

[45]) Vgl. L. 45 §. 1. D. de re judicata: De amplianda vel minuenda poena damnatorum post sententiam dictam sine principali auctoritate nihil est statuendum. — L. 9. §. 11. D. de poenis:

Appellation war unmöglich, denn der Kaiser selbst hatte ihn verurtheilt [46]); ja noch nach einer andern Seite hin unmöglich, denn der Kaiser war im Oriente und wer wollte ihn darum angehen, wer wollte die Verantwortung dafür auf sich nehmen das vom Kaiser selbst gefällte Urtheil zu suspendiren? Oder sollten sie ihn etwa mit Gewalt durch Tumult befreien [47])? Allein wie hätten die wenigen Christen in der ungeheuren Stadt das vermocht? und die Heiden durften sie doch bei dem allgemeinen Christenhasse nicht zu gewinnen hoffen [48]). Wie gesagt, auf diese Art ist es schlechterdings unmöglich den Römerbrief irgendwie zu begreifen [49]). Hier werden die Gegner immer Recht behalten, solange man nicht die Verurtheilung des Ignatius durch Trajan selbst fallen läßt. — Hingegen, sobald dieses geschieht, tritt der Brief in sein rechtes Licht und hat durchaus keine Schwierigkeit. War Ignatius nämlich vom Statthalter verurtheilt, so durften die Römer noch hoffen, wenn sie sich an den Kaiser wendeten, von Diesem bei seiner bekannten Güte und Milde eine Milderung oder gar eine Aufhebung des Urtheils zu erlangen. Ein solches Begnadigungsrecht stand damals den Kaisern schon im ausgedehntesten Maße zu. Sie konnten jede gerichtliche Untersuchung auf jedem Puncte des Verfahrens niederschlagen; und milde Kaiser machten von diesem Rechte

---

Sed hoc (nämlich die Verminderung oder Befreiung von der Strafe) non potest efficere qui sententiam dixit, verum refere ad principem debet, ut ex auctoritate ejus poena aut permutetur aut liberetur. — Vgl. Geib: Geschichte des römischen Criminalprocesses. Leipz. 1842. S. 673 ff.

[46]) Vergl. L. 1. §. 1. D. a quibus appellari non licet: Et quidem stultum est illud admonere, a principe appellare fas non esse, quum ipse sit qui provocatur.

[47]) Ganz verunglückt ist die Ansicht Pearson's, Vindiciae II. cap. 11. p. 135: Aliquot enim Romae magnae auctoritatis viros et in ipsa etiam aula nonnullos tunc Christianismum vel aperte professos vel secreto amplexos fuisse, dubitandum non est, qui, cum ab urbe imperator abesset, illud certe non aegre obtinere potuisse putandi sunt, ut, si non remitteretur, saltem differretur sententiae ab imperatore jam absente latae executio.

[48]) Dieses scheint schon die Ansicht der ältesten Acta gewesen zu sein, die c. 6 von Ignatius in Rom erzählen: Τισὶ δὲ καὶ παρήγγελλεν ἡσυχάζειν, ζέουσι καὶ λέγουσι καταπαύειν τὸν δῆμον πρὸς τὸ μὴ ἐπιζητεῖν ἀπολέσθαι τὸν δίκαιον.

[49]) Daher hat man auch in Betreff des Römerbriefes zu den verzweifeltsten Mitteln gegriffen. So Düsterdieck, welcher behauptet, Trajan habe dem Ignatius bloß mit dem Tode gedroht, und so hätten die Römer noch hoffen können ihn loszubitten (l. c. p. 75); so vor Allen Tillemont, der sich nicht anders zu helfen weiß, als daß er sagt (l. c. II. p. 201): Ce qui paroist plus vraisemblable, c'est que S. Ignace avoit peur que les Romains n'obtinssent de Dieu par leurs prières que les bestes ne luy fissent aucun mal.

Digitized by Google

sehr häufigen Gebrauch [50]). Ja den Römern stand noch der rechtliche Weg einer Appellation an den Kaiser frei. Nicht bloß der zum Tode Verurtheilte selbst konnte an den Kaiser appelliren, sondern auch Andere für ihn, selbst wenn sie mit ihm nicht durch verwandtschaftliche Bande verbunden waren. Und auch dann musste solche Appellation angenommen werden, wenn der Verurtheilte selbst sie zurückwies; dann, sagte man, non auditur perire volens [51]). Und das ist es eben was dem Ignatius so viele Sorge macht und wovon er sie im Römerbriefe zurückzuhalten sucht; er fürchtet, die Römer möchten für ihn Appellation einlegen, und es möchte so ihnen gelingen ihn dem Tode zu entreissen.

Ist uns das gerichtliche Verfahren gegen Ignatius klar geworden, so bietet seine Reise von Antiochien nach Rom den Gegnern neue Angriffspuncte, uns, wie es zunächst scheint, neue Schwierigkeiten. Alle Martyrien geben einstimmig die Reise des Ignatius so an, daß er von Antiochien zuerst nach der Hafenstadt Seleucia gebracht wurde; dann zu Schiffe nach Smyrna und weiter nach Troas. Von hier setzten sie über nach Neapolis, und gingen dann über Philippi durch Macedonien und Illyrien nach Dyrrhachium [52]). Hier bestiegen sie wieder ein Schiff, fuhren

[50]) Vergl. Geib l. c. S. 673: „Im übrigen war es Regel, daß von dieser Restitution oder Begnadigung nicht bloß in Beziehung auf den einen oder andern Fall, sondern auch in Beziehung auf alle und jede Verbrechen Gebrauch gemacht werden konnte. Ueberhaupt war die ganze Maßregel schon gleich von dem Anfange der Monarchie an eine so durchaus gewöhnliche und alltägliche, daß man einen Beweis von besonderer Grausamkeit darin erblickte, wenn der eine oder andere Kaiser schlechthin gar keine Anwendung davon machte.“ Cfr. Ammian. Marcell. XXV. 8. — S. 424: „Sehr oft und bisweilen aus den edelsten Motiven pflegten sie auch wohl den Anfang oder die Fortsetzung eines gerichtlichen Verfahrens niederzuschlagen.“

[51]) L. 6. D. de appellationibus et relationibus: Non tantum ei qui ad supplicium ducitur, provocare permittitur, verum alii quoque nomine ejus, non tantum si ille mandaverit, verum quisquis alius provocare voluerit; neque distinguitur, utrum necessarius ejus sit, nec ne. Credo enim, humanitatis ratione omnem provocantem audiri debere. Ergo et si ipse acquiescit sententiae, nec quaerimus cujus intersit. Quid ergo, si resistat qui damnatus est, adversus provocationem nec velit admitti ejus appellationem, perire festinans? Adhuc putem differendum judicium.

[52]) Die Acta sind hier allerdings in einiger Verwirrung. Die kürzern bei Ruinart lesen: Εἶτα ἐκεῖθεν καταχθεὶς ἐπὶ τὴν Νεάπολιν διὰ Φιλίππων παρώδευεν περὶ καὶ τὴν ἤπειρον τὴν πρὸς Ἐπίδαμνον κ. τ. λ. Die letzten Worte sind ganz unverständlich. Hefele schiebt zunächst hinter παρώδευεν nach dem Lat. πεζῇ ein, setzt dann die Worte περὶ καὶ um in καὶ περὶ und fasst Ἤπειρον als Ländernamen. Allein diese Conjectur, so künstlich sie ist, hilft wenig. Viel leichter ist es, den Text ganz nach der lateinischen Uebersetzung (Deinde illinc ductus ad Neapolim per Philip-

durch das adriatische Meer, durch die Meerenge von Sicilien ins tyrrhenische Meer und landeten in Portus, von wo Ignatius nach Rom gebracht wurde. Was die Briefe anlangt, so geben sie nur den ersten Theil der Reise an, diesen aber in Uebereinstimmung mit den Acten: von Antiochien nach Smyrna und über Troas nach Neapolis. Diesen ersten Theil der Reise müssen wir zunächst in Betracht ziehen.

Schon die magdeburger Centurien nehmen großen Anstoß an dieser Reise und sehen darin einen Grund gegen die Aechtheit der Briefe. Deinde, heisst es Cent. II. c. 10. p. 165, ipsius peregrinationis ratio non parvum injicit scrupulum considerantibus, quod multo rectiore et breviori itinere Romam potuerit navigare, ut testatur vel ipsius Pauli exemplum: quod non fuerit ei integrum longas ambages quaerere, quia captivus ducebatur: quod decem leopardis ut ipsemet eos nominat traditus erat: neque fiat mentio, eum exercitum Imperatoris secutum: imo ne historiis quidem proditum sit, Imperatorem per tantos circuitus Romam profectum esse. Expende, quam longum iter sit, Antiochia ad litus Aegaei pelagi se recipere, ibique recta sursum versus septentrionem ascendere, et praecipuas civitates in littore sitas usque ad Troadem perlustrare (?), cum tamen Romanum iter sit destinatum versus occasum. Später hat besonders Basnage diesen Grund ausgeführt, ad ann. 105. c. 10. p. 18: Insuper, qui circuitus ascribuntur Ignatio, dum e Syria per Asiam ductatur, Romanorum institutis non videntur esse consoni. Captivos ex Syria Palaestinave navibus in urbem transmittebant. De Paulo constat in actis App. ... Ea via et brevior et expeditior et sumptibus parcebat. Ut nil causae fuerit cur ea non uterentur Ignatii ductores. ... Quaerimus iterum atque iterum, cur in transportando homine, qui Romanis pro vili habebatur, longior breviori, onerosior expeditiori via contra morem exemplaque fuerit anteposita?

---

penses pertransivit Macedoniam pedes, et terram quae ad Epidamnum) herzustellen: παρώδευεν (τὴν Μακεδονίαν) πεζῇ (statt περὶ) καὶ τὴν ἤπειρον τὴν πρὸς Ἐπίδαμνον (das Festland bei Epidamnus, eine ungenaue Bezeichnung für Illyrien oder den Theil Illyriens, in welchem Epidamnus die bedeutendste Stadt war). Sowohl die Acta bei Simeon Metaphrastes als die latein. der Bollandisten haben allerdings ἤπειρον aus Unverstand als Nom. propr. gefasst. Klar, aber etwas abweichend die armenische Uebersetzung nach Petermann: transibat Macedoniam (dies Wort scheint also nach Allem im ursprünglichen Texte gestanden zu haben) pedes terrâ, donec veniebat in Epidamnum urbem (quae est Dyrrhachium juxta Epirum) maritimam.

Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, sobald wir uns nur eine richtige Vorstellung von solchen Transporten machen. Die Gefangenen, wenigstens solche untergeordnete, wurden nicht auf einem eigens für sie bestimmten Schiffe an den Ort ihrer Bestimmung gebracht, sondern man wartete auf eine zufällige Gelegenheit, auf ein Handelsschiff. Dann aber konnte man auch nicht immer den kürzesten Weg nehmen, musste sich vielmehr oft Umwege gefallen lassen, war überhaupt, was die Reiseroute anlangt, ziemlich dem Zufalle anvertraut. Ganz so ist es ja bei dem Transport des Paulus, welcher, statt die Reise des Ignatius als fingirt zu erweisen, ihr sehr zur Bestätigung dient. Nach Act. 27, 2 bestieg er mit seinen Begleitern ein Schiff, welches nach Adramyttium gehörte; das war eine solche zufällige Gelegenheit, die sie benutzten. Als sie nun aber nachher zu Myra in Lycien ein Schiff finden, welches direct nach Italien segelt, verlassen sie das erste Schiff und ändern ihren Reiseplan, um sich dieser günstigern Gelegenheit zu bedienen. So hat es gar keine Schwierigkeit, zu denken, daß auch Ignatius mit seinen Gefährten sich einer solchen zufälligen Gelegenheit nach Smyrna bedienen musste. Waren sie aber einmal in dieser Stadt, so lag ihnen, zumal wenn man die Scheu der Alten vor Seereisen in Anschlag bringt, der Landweg viel näher. Sie setzten von Troas nach Neapolis über. Daß dies ein gewöhnlicher Ueberfahrtspunct war, erhellt schon daraus daß auch Paulus hier zweimal übersetzte. Act. 16, 11 und 20, 6. In Troas waren sie nun auf der großen Heerstraße, welche durch Macedonien und Illyrien nach Epidamnus und Apollonia führte, auf der Via Egnatia[53]), und auf dieser reisen sie weiter. Diese Reise hat durchaus nichts Auffallendes, es lassen sich vielmehr ganz ähnliche Beispiele dafür beibringen. So benutzte Cicero, so Pompejus die Via Egnatia[54]). Auch um nach Syrien zu kommen, bediente man sich dieses Weges. So Tiberius [Sueton. Tiber. c. 14.] im Jahre d. St. 734; und aus der Zeit Constantins d. Gr. ist uns das Itinerarium [Wesselingius: Itineraria vet. p. 537.] eines Galliers aufbewahrt, der nach Jerusalem reiste und diesen Weg einschlug. Ja wir glauben sogar voraussetzen zu dürfen, daß auch die Begleiter des Paulus ursprünglich den Plan hatten diesen Weg einzuschlagen.

[53]) Vgl. hierzu besonders Th. L. Fr. Tafel: de via militari Romanorum Egnatia. Tubingae 1842. 4.

[54]) Cic. Epp. ad Attic. III. 7. 14. 22. Caesar de bell. civ. III. 11; Lucani Pharsalia VI. 329.

Nach Act. 27, 2 bestiegen sie ein Schiff, welches nach Adramyttium in der Nähe von Troas gehörte. Es wird freilich nicht genau gesagt, wohin dasselbe segelte; allein, da dieses als selbstverständlich vorausgesetzt wird, so dürfen wir annehmen, daß es auf der Fahrt nach Haus, nach Adramyttium begriffen war. Dahin wollten sie also, falls sich unterwegs keine bessere Gelegenheit fand, zunächst. Waren sie aber in Adramyttium, so kann es, wie ein Blick auf die Karte zeigt, nicht in ihrem Plane gelegen haben weiter zur See zu reisen, es kann vielmehr nur ihre Absicht gewesen sein weiter zu Lande auf der via Egnatia ihren Weg fortzusetzen. Nur die gute Gelegenheit, die sie unterwegs in Myra treffen, ändert ihren Plan und bestimmt sie zur Seereise. — Hat nun dieser erste Theil der Reise durchaus nichts Unwahrscheinliches, so ist es allerdings wenig wahrscheinlich, daß Ignatius, wie die Acta erzählen, von Dyrrhachium sollte zu Schiff nach Portus gebracht sein, da hier der viel nähere und gebräuchliche Weg über Brundusium vorlag, wo es auch an Gelegenheit nicht fehlen konnte. Da wir aber den spätern Ursprung der Acta dargethan haben, so dürfen wir auch dieses als spätern Zusatz ansehen und, da die Briefe über diesen letzten Theil des Weges keine Notiz enthalten, annehmen, daß Ignatius von Dyrrhachium nach Brundusium und von da auf der via Appia nach Rom gebracht wurde. Was die Acta verleitete ihn den andern Weg einschlagen zu lassen, ist nicht schwer zu sehen. Ignatius sollte möglichst viel Aehnlichkeit mit Paulus haben (vgl. besonders Cap. 7) und daher auch auf demselben Wege nach Rom kommen. Da für den ersten Theil der Reise der Weg durch die Notizen der Briefe vorgezeichnet war, so ließ man ihn wenigstens am Schluß der Reise einen ähnlichen Weg einschlagen.

Aber, sagen die Gegner weiter, wie konnte Ignatius auf dieser seiner Reise Verkehr mit andern Gemeinden haben, wie konnte er Gelegenheit finden an sie zu schreiben, wenn er so streng von Soldaten bewacht war? „Man stelle sich nur vor," sagt Baur, Streitschr. S. 60. vgl. Urspr. des Episk. S. 154 ff.], „während Ignatius an zehn Soldaten gefesselt, die, wie er selbst sagt, wie grimme Leoparden, durch Wohlthun nur noch wilder wurden, und schon die ganze Reise von Syrien nach Rom zu einem fortwährenden Thierkampfe zu Wasser und zu Land, bei Tag und bei Nacht machten, von Syrien nach Rom abgeführt wurde, soll er

gleichwohl in dieser strengen Gefangenschaft und militärischen Bewachung volle Freiheit gehabt haben, Gesandtschaften von den asiatischen Gemeinden und Glückwünschungen zu seinem Märtyrerthum zu empfangen und Briefe, wie die angeblichen sind, an verschiedene Personen und Gemeinden zu schreiben." Allein dieses Argument gehört ohne Frage zu den schwächsten, welche gegen die Briefe vorgebracht sind. Sehen wir doch aus Lucians Schilderung in seiner Schrift de morte Peregrini [55]) deutlich, daß die Christen sich durch Bestechung der Wachen die Erlaubniß zu verschaffen wussten nicht allein die Gefangenen zu besuchen, sondern auch mit ihnen die Agape zu feiern und Gottesdienst zu halten; sollten nicht auch die Christen in der Nähe des Ignatius ihm haben die Erlaubniß verschaffen können Briefe zu schreiben? Wir wissen ebenso aus Lucian, daß entfernte Gemeinden einem Confessor oder Märtyrer Gesandtschaften schickten [56]), ihn zu stärken und zu trösten; sollte Dasselbe bei Ignatius so unmöglich sein? sollten die Gemeinden nicht haben durch Geld den Zugang zu ihm erlangen können? Dieses wird aufs genaueste bestätigt durch eine Stelle im Römerbriefe c. 5: Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ.... δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστιν στρατιωτῶν τάγμα· οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται. Die Wohlthaten gegen die Soldaten sind eben jene Geschenke, die den Soldaten gegeben wurden, um gewisse Vergünstigungen von ihnen zu erhalten. Erhielten sie diese, so liessen sie dem Ignatius eine Zeit lang Freiheit; dann aber wurden sie um so schlimmer und suchten durch das Wiederentziehen jener Begünstigungen neue Geschenke zu erpressen.

Haben wir dargethan, daß in dem den Briefen zu Grunde liegenden Factum nichts Unwahrscheinliches, viel weniger Unmögliches liegt, so bleibt uns nur noch Ein hierher gehörender Vorwurf der Gegner übrig. Die Briefe, sagen sie, besonders der an den Po-

---

[55]) Cap. 12: Ἐπεὶ δ' οὖν ἐδέδετο (sc. Περεγρῖνος), οἱ Χριστιανοὶ συμφορὰν ποιούμενοι τὸ πρᾶγμα πάντα ἐκίνουν ἐξαρπάσαι πειρώμενοι αὐτόν. Εἶτ' ἐπεὶ τοῦτο ἦν ἀδύνατον, ἥ γε ἄλλη θεραπεία πᾶσα οὐ παρέργως, ἀλλὰ σὺν σπουδῇ ἐγίγνετο· καὶ ἕωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὁρᾶν παρὰ τῷ δεσμωτηρίῳ περιμένοντα γρᾴδια χήρας τινὰς καὶ παιδία ὀρφανά· οἱ δὲ ἐν τέλει αὐτῶν καὶ συνεκάθευδον ἔνδον μετ' αὐτοῦ διαφθείροντες τοὺς δεσμοφύλακας· εἶτα δεῖπνα ποικίλα εἰσεκομίζετο, καὶ λόγοι ἱεροὶ ἐλέγοντο κ. τ. λ. Cf. **Tertullian.** ad martyres.

[56]) l. c. c. 13: Καὶ μὴν κἀκ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων ὧν ἧκόν τινες, τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ, βοηθήσοντες καὶ ξυναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα.

lykarp und an die Smyrnäer, haben durchaus keine bestimmte Veranlassung. So besonders Baur[57]): „Während seines Aufenthalts in Smyrna hatte Ignatius ja alle Gelegenheit gehabt dem Polykarp und den Smyrnäern das Nöthige zu sagen.“ Dasselbe gilt aber eigentlich von allen Briefen. „Der Briefsteller macht, was er doch den Abgeordneten der Gemeinden, die ihn begrüßten, selbst gesagt haben musste, unmittelbar nachher zum Inhalt seiner Briefe, wie wenn es ihm schlechterdings nur um die Briefe zu thun wäre.“ Aber ist es denn nicht ganz etwas Anderes, mit einer geliebten Gemeinde nur durch einen Dritten, wenn auch ihren Bischof oder Presbyter zu reden, als sich in einem Briefe unmittelbar an sie selbst zu wenden und sie so ohne Mittelsperson gleichsam persönlich anzureden? Sollte es denn wirklich so unwahrscheinlich und ungereimt sein, daß Ignatius wünschte, den Gemeinden selbst durch einen Brief zu danken, für all' die Mühe, die sie sich seinetwegen gegeben, die Opfer die sie ihm gebracht, die Liebe die sie ihm bewiesen? daß er gewünscht ihnen nun als Gegengabe „etwas geistliche Gabe,“ Tröstungen, Warnungen und Mahnungen zu bieten? Wir müssen im Gegentheil den umgekehrten Fall für durchaus unwahrscheinlich halten. Was sodann die Briefe an den Polykarp und die Smyrnäer insbesondere anlangt, so findet sich hier ja ein ganz bestimmter Zweck des Schreibens, eine occasio scribendi, wie sie die Centurien verlangen. Er will die Gemeinde und ihren Bischof bitten, einen Gesandten nach Antiochien zu schicken mit Aufträgen und Nachrichten von ihm. In Smyrna konnte er dies nicht schon thun: denn diese Sendung hängt nach cap. 7 ad Polyc. genau zusammen mit dem Aufhören der Verfolgung in Antiochien; und dieses erfuhr Ignatius erst in Troas, während es ihm in Smyrna, wie aus den dort geschriebenen Briefen erhellt, noch unbekannt war. Denkt man an diese Absendung eines Gesandten nach Antiochien, so fällt auch der Einwurf Basnage's [l. c. p. 18.]: Illud etiam admirationem movet, si Romam occidendus ductus est Ignatius, quod Antiochensium suorum luctum nullo epistolae solatio levarit, weg. Ein Späterer würde allerdings, wie das

---

[57]) Vgl. Ueber den Urspr. des Episk. S. 153; Streitschr. S. 61. Uebrigens führen schon die Centurien dieses als Grund gegen die Aechtheit der Briefe an: Cent. II. c. 10. p. 165: Primum, quod fere in omnibus epistolis, licet satis copiosis, occasio scribendi praetermittitur nec vel divinare licet, quare potissimum ad hanc vel illam ecclesiam literas voluerit mittere.

Beispiel des Interpolators zeigt, nicht verfehlt haben ihn zunächst an seine Gemeinde nach Antiochien schreiben zu lassen.

Haben wir die historische Glaubwürdigkeit des den Briefen zu Grunde liegenden Factums gegen die dagegen erhobenen Angriffe sichergestellt, und uns mit der Erledigung dieser Vorfrage den Boden für unsere weiteren Untersuchungen geebnet: so gehen wir nun zu der Prüfung der äusseren Zeugnisse für unsere Briefe über, um damit gleich die Authentie derselben auf eine feste Grundlage zu stützen.

Alle, auch die heftigsten Gegner der Briefe müssen anerkennen, daß Eusebius die 7 Briefe, um die es sich hier allein handelt, gekannt und für ächte Producte des Ignatius gehalten hat [58]). Es kann sich hier also nur um die voreusebianischen Zeugnisse für dieselben handeln. Diese sind folgende: 1) Das schon oben [I. Abtheilung S. 11] angeführte Zeugniß des Polycarpus cap. 13. — 2) Das des Irenaeus adv. haer. V. 28. (vgl. Euseb. hist. eccl. III. 36): Ὡς εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς Θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία· ὅτι σῖτός εἰμι Θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ (ad Rom. c. 4). — 3) Das doppelte Zeugniß des Origenes: Prolegom. in Cant. Cant.: Memini aliquem Sanctorum dixisse, Ignatium nomine, de Christo: „Meus autem amor crucifixus est" (ad Rom. c. 7); und Hom. VI. in Lucam: Καλῶς ἐν μιᾷ τῶν μάρτυρός τινος ἐπιστολῶν γέγραπται· τὸν Ἰγνάτιον λέγω τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον, τὸν ἐν τῷ διωγμῷ ἐν Ῥώμῃ θηρίοις μαχησάμενον· καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος ἡ παρθενία Μαρίας (ad Eph. 19).

Um diese Zeugnisse für unsere Briefe bei Seite zu schaffen, schlagen die ältern und neuern Gegner derselben nicht ganz gleichen Weg ein. Jene bemühen sich mehr, nachzuweisen, daß in den in Rede stehenden Stellen kein Zeugniß für unsere Briefe vorhanden sei; die andern suchen darzuthun, daß den Zeugnissen keine Beweiskraft für die Authentie der Briefe zukomme. So wollen Dallaeus [l. c. l. II. c. 33. S. 433] und Basnage [l. c. S. 20 ff.] das Zeugniß des Irenäus durch die Behauptung entkräften, Derselbe rede gar nicht von einer schriftlichen Aeusserung des Ignatius, sondern von einer mündlichen. Sie pressen dabei auf ungehörige Weise das εἶπε und berufen sich auf die schon

[58]) Selbst Dallaeus räumt dieses ein (l. c. lib. II. c. 35. pag. 441). Basnage (l. c. p. 20 ff.) gibt zu, daß schon Origenes sie gekannt habe.

oben besprochene Stelle des Hieronymus de vir. ill. c. 16. So beruft sich Basnage, was das Zeugniß des Polykarp anlangt, darauf, Derselbe rede nicht etwa von mehrern Briefen des Ignatius an ihn und an die Gemeinde von Smyrna, sondern von mehrern an ihn allein gerichteten. Damit könne also unser vorhandener Brief nicht gemeint sein, sondern ganz andere Briefe, die verloren gegangen seien und an deren Stelle man später unsere untergeschoben habe. — Die neueren Kritiker haben die Schwäche solcher Argumentationen eingesehen und gestehen daher zu, Irenäus, Origenes, Eusebius haben unsere Briefe gekannt und den Ignatius für deren Verfasser gehalten. Allein, sagen sie, daraus folgt keineswegs die Aechtheit der Briefe, sondern nur, daß schon jene Väter sich täuschen liessen. Baur [Urspr. des Epikſ. S. 168] beruft sich ausserdem noch darauf, daß alle jene Zeugnisse Nichts enthalten, was über die Briefe selbst hinausführt, vielmehr aus Allem deutlich genug zu ersehen ist, daß sie durchaus nur auf diesen Briefen selbst beruhen. Ganz anders würde es sich verhalten, wenn wir unabhängig von den Briefen ein Zeugniß darüber hätten, daß Ignatius diese Briefe geschrieben oder auch nur, daß er ein solches Schicksal gehabt habe. Aber, soll „ein von diesen Briefen unabhängiges Zeugniß“ etwa heissen ein Zeugniß von einem Manne, der die Briefe nicht selbst kannte, sondern nur davon gehört hatte: so möchte ein solches Zeugniß doch schwerlich so viel beweisen, als das Zeugniß eines Mannes der die Briefe selbst gelesen. Oder verlangt Baur ein Zeugniß das nur von dem Tode des Ignatius in Rom, nicht zugleich auch von den Briefen redet: so möchten wir behaupten, daß ein solches Zeugniß eine Unmöglichkeit ist; denn beide Thatsachen, daß Ignatius zur Hinrichtung nach Rom geführt wurde und daß er auf dem Wege dahin Briefe schrieb, sind so innig mit einander verbunden, daß, wer die eine kannte, auch mit der andern nicht unbekannt war, und wer die eine erwähnte, auch die andere nicht unerwähnt ließ; es sei denn daß es ihm auf eine bloße Aufzählung einzelner Thatsachen ankam, wie wir denn wirklich im Chronicon Eusebii sowohl als im Chronicon Paschale nur den Tod des Ignatius, nicht seine Briefe erwähnt finden. Uebrigens können wir die Befürchtung nicht unterdrücken, daß, falls ein solches Zeugniß, welches ohne der Briefe zu gedenken nur den Tod des Ignatius erzählte, beigebracht werden könnte, die Gegner dasselbe bald gegen die Authentie der Briefe anzuwenden wissen

würden. — Doch es genügt uns zunächst, daß man zugestehen muß, die Briefe seien zur Zeit des Irenäus vorhanden gewesen und diesem bekannt. Ihre Verfertigung muß also jedenfalls vor die Abfassung des Werks adv. haereses fallen. Auf der andern Seite ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß man zu Lebzeiten des Polykarp selbst einen Brief an diesen untergeschoben; und so fiele die Anfertigung der Briefe etwa in die Zeit von 167—190, jedenfalls also in eine Zeit, wo Irenäus schon ein volles und sicheres Urtheil über derartige literarische Producte hatte. Schon der Zeit nach ist also eine Täuschung schwer begreiflich. Wir wissen ferner, die Gemeinde zu Lyon stand in enger Verbindung mit der zu Rom; Irenäus selbst wurde einmal im Auftrage seiner Gemeinde nach Rom geschickt. Da musste er doch erfahren können, ob man dort den Brief an die Römer, aus dem er eben eine Stelle anführt, kannte, ob er ächt war; eine Täuschung wird hier noch unbegreiflicher. Und sie wird zur Unmöglichkeit, nehmen wir noch Folgendes hinzu: Irenäus war in Kleinasien selbst geboren, und an seine Landsleute war die Mehrzahl der Briefe gerichtet; er lebte lange in Smyrna selbst, und an die Gemeinde dieser Stadt richtete sich einer der Briefe; er stand endlich dem Polykarp selbst sehr nahe, war sein Schüler und berichtet uns selbst, er habe Alles was er von Demselben vernommen treu bewahrt, und es sei ihm gegenwärtig wie Etwas das erst kürzlich geschehen [59]).

Das älteste und sicherste Zeugniß ist endlich das des Polykarp. Um diesem zu entgehen, konnten die Gegner nicht dieselbe Taktik anwenden wie bei den vorigen, weil an eine Täuschung durchaus nicht zu denken war. Sie erklären daher den Brief oder doch die betreffende Stelle für unächt. Die Interpolationshypothese, durch welche das Zeugniß eliminirt werden soll, haben wir oben hinreichend besprochen und als nichtig dargethan. Es bleibt noch übrig, uns das Recht auf jenes Zeugniß durch eine Darlegung der Authentie des Briefs an die Philipper zu sichern. Während der Brief in älterer Zeit mit Ausnahme der magdeburger Centurien [60]) von Niemandem angezweifelt war, haben ihn in der

---

[59]) Vgl. Epist. ad Florinum: Εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἔτι ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ. Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γινομένων.

[60]) Cent. II. c. 10. p. 173: Etsi epistola non contineat manifestum aliquem errorem, tamen attento lectori forte suspicionem movere posset.

neuern Zeit Semler und Rößler für unächt erklärt; Dieser schwankend, Jener bestimmt, Beide fast ohne alle Beweise [61]). Eine mit ausführlichen Gründen versehene, ganz entschiedene Verwerfung findet sich erst bei Schwegler [62]). Einen ersten Hauptgrund gegen den Brief nimmt Dieser aus dem ganzen Charakter desselben. Er soll „ein Schatten der Pastoralbriefe" sein, eine ausserordentlich schwache, dürftige und zusammenhangslose Compilation alt- und neutestamentlicher Schriftstellen, eine triviale Zusammenstellung von Gemeinplätzen, liturgischen Formeln und moralischen Ermahnungen, ein Brief ohne Veranlassung und Zweck, ohne Individualität und vorspringenden Charakter, ohne Eigenthümlichkeit in Sprache und Ideen, des großen vorderasiatischen Kirchenfürsten völlig unwürdig." Ein solches Urtheil über den Brief zeugt nur von der handgreiflichsten und heftigsten Parteilichkeit. Der Brief soll keinen Zweck und keine Veranlassung haben, und gibt diese doch deutlich Cap. 13 an: die Gemeinde in Philippi hatte an Polykarp geschrieben und ihn gebeten, Briefe von ihr nach Antiochien zu befördern, zugleich um die Briefe des Ignatius ihn ersucht. Auf dieses Schreiben ist der Brief ein Antwortschreiben. In dieser Veranlassung liegt nichts Unwahrscheinliches, was uns nöthigte sie für eine Fiction zu halten; die ganze Sachlage ist vielmehr eine sehr natürliche. Laut Ep. ad Polyc. 8 segelte Ignatius von Troas nach Neapolis. Von hier führte ihn aber sein Weg auf der via Egnatia über Philippi. Wir dürfen voraussetzen, daß er wie überall auch mit der dortigen Gemeinde verkehrte und so auch dieser wie den übrigen Gemeinden seinen Wunsch aussprach, daß auch sie einen Trostbrief an seine Gemeinde nach Antiochien senden möchte. Diesen nun hat dieselbe geschrieben und schickt ihn dem Polykarp zu, welcher, wie sie ebenfalls von Ignatius gehört, im Begriff war einen Gesandten nach Antiochien zu schicken. Zugleich haben die Philipper von den Briefen des Ignatius an Polykarp und die

---

Dicit enim se a Philippensibus ut scriberet permotum, verum quaenam sit causa et scopus ille ad quem epist. suam voluerit dirigere, non satis exprimit. Deinde et partes epistolae nimium confusae minimeque cohaerentes videntur. Praeterea tota haec epist. vix tam docilem, sedulum ac praestantem Joannis apostoli discipulum, imo etiam tam excellentem spiritum, quali Polycarpus dicitur fuisse praeditus, repraesentare videtur.

[61]) Vgl. Baumgarten's Unters. theol. Streitigkk., herausg. von Semler, II. Bd. S. 38. Anm. (37.) Rößler's Bibliothek der Kirchenväter. I. S. 93.

[62]) Nachapostol. Zeitalter S. 154.

Smyrnäer gehört; so entsteht in ihnen der natürliche Wunsch dieselben zu lesen. Sie begleiten daher ihr Schreiben an die Antiochener mit einem Briefe an den Polykarp, in welchem sie ihm diese beiden Wünsche vortragen. Auf dieses Schreiben antwortet Polykarp in unserem Briefe, und was ist natürlicher als daß eine solche Antwort nicht ein bloßes trockenes Geschäftsschreiben, eine bloße Quittung über den Empfang der Briefe wird, sondern sich daran eine Reihe von Ermahnungen und Rathschlägen anfügt. Aber auch diese stehen wiederum keineswegs unvermittelt da, sondern sind von bestimmten Eindrücken getragen und motivirt. Einmal nämlich hatte Polykarp unterdeß den Tod des Ignatius erfahren, freilich nur kurz und unbestimmt, das Factum selbst ohne die näheren Umstände; sodann hatte er, ohne Frage durch die Philipper selbst, die auf eine ganz natürliche Weise ihr Leiden einer andern Gemeinde mittheilten und klagten, von einem betrübenden Vorfalle in dieser Gemeinde gehört. Ein Presbyter Valens war mit seiner Frau, von Geiz verleitet vom Christenthum abgefallen, hatte wahrscheinlich die Gemeindecasse übervortheilt und hatte deßhalb aus der Gemeinde ausgeschlossen werden müssen. Von diesen beiden Eindrücken ist der ganze Brief getragen, an sie knüpfen sich alle Ermahnungen an. Daher die so oft wiederkehrende Warnung vor dem Geiz (Cap. 4. 6.); daher die Hinweisung auf das Beispiel der Märtyrer, besonders des Ignatius. Allerdings spricht sich noch keine große bestimmt ausgeprägte Persönlichkeit in dem Briefe aus; allein der Brief ist um 108 geschrieben, damals war Polykarp noch jung, noch nicht der große asiatische Kirchenfürst, den Schwegler in dem Briefe vermisst. Fassen wir so die natürliche Abfassung des Briefes zusammen, so erklärt sich dessen ganzer Charakter vollständig und dient seiner Aechtheit vielmehr zur Bestätigung. — Als zweiter Grund gegen die Aechtheit wird „der Anachronismus" des Briefs in Bezug auf die Häretiker geltend gemacht. „Ein noch gröberer Anachronismus ist es," sagt Schwegler S. 155, „wenn unser Brief, ostensibel im Jahre 115 oder 116 geschrieben, die Gnosis schon als eine weitverbreitete Zeitrichtung kennt und bekämpft, zu einer Zeit wo es nachweislich noch gar keine Gnosis gab." Es ist wahr, der Brief redet Cap. 2 von einer κενὴ ματαιολογία καὶ πλάνη τῶν πολλῶν, und aus C. 6 erfahren wir, daß die bekämpfte Häresie eine docetische war, eine Verwerfung der menschlichen Natur Christi, der Geheimnisse des

Kreuzes, der Auferstehung und des Gerichts. Ob es zu der Zeit überhaupt schon Gnosis gab, werden wir weiter unten genauer untersuchen; aber wo steht denn irgend in dem Briefe, daß sie „eine weitverbreitete Zeitrichtung" war? woher hat denn Schwegler das Recht, den Ausdruck ἡ πλάνη τῶν πολλῶν so zu pressen, daß „eine weitverbreitete Zeitrichtung" herauskommt? Der Brief setzt vielmehr voraus, daß die Irrlehren der Häretiker noch nicht tief in die Gemeinden eingedrungen waren. Rühmend erwähnt er die „sichere Wurzel des Glaubens" (C. 1), welche in der Gemeinde zu Philippi von den ältesten Zeiten bis jetzt geblieben; überall behandelt er die Gnosis (ganz so, wie in den Ignatius-Briefen mit den Häresen geschicht) als eine erst aufkommende Richtung, die aber um sich zu greifen sucht und die Menschen zu verführen trachtet. Auch in dem einzelnen Ausdrucke πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ (Cap. 7) liegt kein Anachronismus. Polykarp bezeichnet damit Einen, der, weil er nicht bekennt, daß Christus in's Fleisch gekommen, ἀντίχριστος ist; und wenn er später den Ausdruck bestimmt auf Marcion [63]) angewendet hat, so hat er damit eben nur Diesen bestimmt als einen solchen ἀντίχριστος bezeichnen wollen. — Den dritten Grund Schwegler's, der sich darauf stützt, daß der Brief vor dem Tode des Ignatius geschrieben sein will, haben wir schon oben als durchaus unhaltbar dargethan. Wenn aber Schwegler endlich den Umstand, daß der Brief schon die ignatianischen Briefe kennt, als Grund gegen denselben anführt [64]): so muß die Unächtheit derselben zunächst evident erwiesen sein, soll es nicht ein Circelschluß werden, indem wir hier die Unächtheit des Briefes an den Polykarp darauf stützen, daß er die ignatianischen Briefe kennt, diese aber deßhalb verwerfen, weil es ihnen an äusseren Zeugnissen fehlt. — Ist es uns gelungen die Angriffe Schwegler's gegen unsern Brief als nichtig darzuthun, so bedarf es nur noch eines bestimmten äusseren Zeugnisses, um die Authentie desselben ganz zu sichern. Ein solches finden wir bei Irenäus, dem Schüler des Polykarp, dessen Zeugniß also besonderes Gewicht hat; adv. haer. III. 3: Ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη, ἱκανωτάτη. Ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ

[63]) Iren. adv. haer. III. 3; Euseb. hist. eccl. IV. 14.

[64]) S. 155: „Das kritische Verwerfungsurtheil gegen die ignatianischen Briefe trifft nothwendig auch den des Polykarp, der ihre Existenz schon voraussetzt.

φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν. Dazu kommt ein doppeltes Zeugniß des Eusebius, welches über die Identität des uns aufbewahrten Briefes mit dem von Polykarp geschriebenen keinen Zweifel übrig läſſt. Hist. Eccl. III. 36 wird Cap. 9 und 13 desselben citirt; Hist. Eccl. IV. 14 sagt er, in dem Briefe werde der erste Brief Petri mehrmal angeführt, was in unserm Briefe wirklich der Fall ist [65]).

Das Resultat der bisherigen Untersuchungen ist: daß fast keine Schrift aus den ältesten Zeiten der christlichen Kirche so alte und genügende Zeugen für sich hat, wie die ignatianischen Briefe. Man bedenke nur: Polykarp bezeugt uns in seinem Briefe, daß er einen Brief von Ignatius erhalten; also der Empfänger des Briefes selbst bezeugt uns dessen Dasein. Einen bessern Zeugen kann man doch nicht verlangen, ja nicht einmal denken. Daß aber wirklich der von Polykarp erwähnte Brief identisch ist mit dem unsrigen, darüber kann kein Zweifel aufkommen. Denn Alles was er darüber angibt, paſſt auf denselben: es soll darin von der Absendung eines Mannes nach Antiochien die Rede sein, und er soll Mahnungen zu Geduld und Glauben enthalten; das stimmt mit unserm Briefe. Weiter, Irenäus, in Kleinasien erzogen, in Rom bekannt, führt den Römerbrief an; ebenso Origenes. Endlich, Eusebius zählt alle 7 Briefe auf, und Alles was er von ihnen sagt, paſſt auf unsere Briefe, alle Stellen die er anführt sind darin enthalten. Kann es bessere, triftigere Zeugnisse geben? gibt es eine Schrift die besser bezeugt wäre? Gewiß, sobald es nur auf die äusseren Zeugnisse ankommt, ist eine den Briefen die Authentie absprechende Kritik reine Willkür, die sich eine Geschichte zurechtmacht, statt sie aus den Quellen zu schöpfen [66]).

[65]) Vgl. c. 1, wo 1 Petr. 1, 8; c. 2, wo 1 Petr. 1, 13, 1 Petr. 3, 9 u. 1 Petr. 1, 21; c. 5, wo 1 Petr. 2, 11; c. 7, wo 1 Petr. 4, 7; c. 8, wo 1 Petr. 2, 22. 24 citirt wird.

[66]) Nach Andeutungen von **Pearson** (Vindic. I. 6) hat **Düsterdieck** l. c. p. 47 ff. versucht, auch **Lucian's** Schrift de morte Peregrini als Zeugniß für unsere Briefe zu benutzen. Allein es ist verfehlt, wenn Düsterdieck die Schrift als besonders gegen die Christen gerichtet ansieht. Zunächst richtet sie vielmehr ihren Spott gegen die Cyniker, die Christen werden nur im Vorbeigehen mitgenommen. Wollte Lucian unter der Person des Peregrinus bestimmt den Ignatius verspotten, und nur in diesem Falle kann ja darin ein Zeugniß für unsere Briefe liegen, so würde er ihn auch als Christ sterben lassen. Peregrinus wird aber sehr bald von den Christen ausgestoßen (cap. 16) und stirbt als Cyniker. Die Züge in der Darstellung der Christenverfolgung sind viel zu allgemein und mochten sich unzählige Male wiederholen. **Hefele** p. LII. hat diesen Beweis von Düsterdieck ohne weiteres aufgenommen.

Was nun ferner den innern Charakter der ignatianischen Briefe betrifft, so besagen die Einwürfe der Gegner, daß Vieles in ihnen sich finde, was der angeblichen Zeit ihrer Abfassung vielmehr widerstreite als entspreche.

Der erste Einwurf ist hergenommen von der Bestreitung der Häretiker in unsern Briefen. Es sollen Häresen bestritten werden, die einer spätern Zeit angehören als dem Anfange des 2. Jahrhunderts. Keiner der Gegner hat eigentlich die Mühe sich gegeben ein klares Bild der Häretiker zu entwerfen, und doch kann darauf allein ein richtiges Urtheil über dieselben basirt werden. Dieses hat zuerst, nach einigen Andeutungen von Schenkel [67]), einer der neuesten Vertheidiger der Briefe, Huther, versucht [68]). Allein so sehr wir diese Arbeit anerkennen, so glauben wir doch, daß auch hier die Sache noch nicht nach allen Seiten hin erschöpfend erörtert ist. Wir müssen deßhalb damit von neuem beginnen.

Aus allen Briefen erhellt, daß es noch keine schon zu einer furchtbaren Macht in der Kirche herangewachsene Härese ist, mit der es Ignatius zu thun hat, sondern eine erst im Werden begriffene, die erst anfängt sich auszubreiten. Sie ist noch nicht tief in die Gemeinden eingedrungen, es gibt vielmehr noch ganze Gemeinden, in denen noch keine solche Häretiker aufgetreten waren. So die Gemeinde zu Ephesus, von der Ignatius c. 6 sagt: Αὐτὸς μὲν οὖν Ὀνήσιμος ὑπερεπαινεῖ ὑμῶν τὴν ἐν Θεῷ εὐταξίαν, ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε, καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἵρεσις κατοικεῖ. Der Häretiker sind erst wenige, einzelne Männer. So nennt sie Ignatius oft [ad Magn. 4; ad Smyrn. 5.] τινες, setzt auch dazu [ad Trall. 8.] ὀλίγοι ἄφρονες. Allein diese Einzelnen machen bedeutende Anstrengungen, auch die Menge der Gemeinden zu verführen, sie senden Emissäre umher, um ihre Lehre auszubreiten (z. B. nach Ephesus ad Eph. c. 9); und den Briefschreiber erfüllt die bestimmte Ahnung, daß die jetzt erst im Entstehen begriffene Härese einst eine große Macht in der Kirche werden und auch die kleinasiatischen Gemeinden verführen wird. Daher trägt denn die ganze Bestreitung der Häretiker mehr den Charakter einer vorläufigen Warnung der Gemeinden; weßhalb Ignatius auch so oft [ad Magn. 11; ad Trall. 8; ad Smyrn. 4.] den Ausdruck προφυ-

[67]) S. Ecclesia Corinth. primaeva factionibus turbata §. 89 u. 90.

[68]) Die wichtigsten Bedenken gegen die Aechtheit der ignat. Briefe; in Ztschr. für histor. Theol. 1841. H. 4. S. 30 ff.

λάσσω gebraucht. — Auf der andern Seite ist es aber auch keineswegs mehr eine ganz nur keimartige unbestimmte Häresie, sondern sie tritt schon ganz bestimmt der christlichen Kirche mit abweichender Lehrbildung entgegen. Die Häretiker waren eitle aufgeblasene Leute, die mit Stolz und Prahlerei auftraten. Dieses erhellt deutlich aus Eph. 10, und auch die häufigen entgegengesetzten Mahnungen zur Demuth [ad Trall. 7, ad Smyrn. 6 u. a. a. O.] lassen dieses schliessen. Sie rühmten sich wohl einer höheren Gnosis. Wenigstens scheint das zu erhellen aus der (Eph. 17) im Gegensatz gegen die Häretiker ausgesprochenen Frage: διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες Θεοῦ γνῶσιν; denn da in dem φρόνιμοι der bestimmte Gegensatz gegen die Häretiker, die ὀλίγοι ἄφρονες, liegt, so muß auch in den Worten θεοῦ γνῶσιν der Gegensatz gegen eine andere, nicht göttliche Gnosis liegen, deren sich die Häretiker rühmten. Worin bestand nun diese Gnosis, welches waren ihre Irrlehren? Die zunächst in die Augen fallende ist ihr Doketismus. Dieser tritt so bestimmt in den Briefen hervor, daß es nicht nöthig ist einzelne Beweisstellen dafür aufzuführen. Ihr Doketismus war aber ein sehr strenger. Sie leugneten, daß Christus wirklich menschliches Fleisch angenommen (ad Smyrn. 5: μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον), seine Menschheit hielten sie vielmehr für völligen Schein. Sie lehrten: er sei nur scheinbar von Maria geboren, darum muß ihnen Ignatius entgegenhalten, daß er wahrhaftig im Schooße der Maria getragen und von ihr geboren sei (Eph. 18); er habe nur scheinbar gegessen und getrunken, darum muß Ignatius darauf hinweisen, daß er wirklich Speise zu sich genommen hat (ad Trall. 9); er habe nur zum Schein gelitten (τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, ad Trall. 10; ad Smyrn. 3), sei zum Schein auferstanden, darum hebt Ignatius so oft und bestimmt das wirkliche Leiden hervor und beruft sich für die Realität der Auferstehung darauf, daß Christus mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung gegessen und getrunken (ad Smyrn. 3). — Ebenso bestimmt tritt nun an andern Stellen heraus, daß die Häretiker Judaisten waren. Ignatius nennt ihre Lehren, die er auch als παλαιὰ μυθεύματα (ad Magn. 8) bezeichnet, geradezu Ἰουδαϊσμός [ad Magn. 10; ad Philad. 6]. Sie lebten κατὰ νόμον (Magn. 8), hielten den Sabbath statt des Sonntags (ad Magn. 9) und legten besonderes Gewicht auf das A. T. im Gegensatz gegen das Evangelium (ad Philad. 7). Jedoch scheinen sie keine strengen Judaisten gewesen zu sein, da aus

Philad. 6 sehr wahrscheinlich wird, daß sie die Beschneidung nicht beibehielten.

Man könnte nun leicht auf den Gedanken kommen, es sei hier nicht von Einer, sondern von zwei verschiedenen Ketzereien die Rede, einer doketischen und einer judaistischen. Einmal nämlich ist auf den ersten Anblick wirklich schwer zu begreifen, wie sich der Doketismus und zwar ein so ausgebildeter, strenger Doketismus mit Judaismus verbinden konnte. Sodann bemerkt man, wie in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier mehr auf den Judaismus, in denen an die Trallenser und Smyrnäer und Epheser mehr auf den Doketismus Rücksicht genommen wird. — Allein so scheinbar dieses aussieht [69]), so sehr widersprechen dem bestimmte Stellen in den Briefen, besonders die schon von Huther (a. a. O. S. 33) angeführte ad Magn. 11. Nachdem in den vorhergehenden Capp. 8—10 die Häretiker augenscheinlich als Judaisten bezeichnet sind, fährt Ignatius hier fort: Ταῦτα δὲ, ἀγάπητοί μου, οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τινὰς ἐξ ὑμῶν οὕτως ἔχοντας, ἀλλ' ὡς μικρότερος ὑμῶν, θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς, μὴ ἐμπεσεῖν εἰς τὰ ἄγκιστρα τῆς κενοδοξίας, ἀλλὰ πεπληροφορῆσθαι ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου· πραχθέντα ἀληθῶς καὶ βεβαίως ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἧς ἐκτραπῆναι μηδενὶ ὑμῶν γένοιτο. Aus den ersten Worten dieses Abschnittes erhellt deutlich, daß nicht etwa andere Häretiker gemeint sind als die, gegen welche Ignatius bisher polemisirt hat, sondern ganz dieselben welche c. 8—10 als Judaisten dargestellt sind. Aus den letzten Worten aber wird klar, daß diese zugleich Doketen waren, denen gegenüber die wirkliche und wahrhaftige Geburt nebst Leiden und Auferstehung Christi festgestellt wird. Daraus erklärt sich denn auch, daß cap. 9 mitten

[69]) So ist wirklich oft, vor Allen von **Pearson** (Vindic. I. c. 2. p. 6.), die Behauptung aufgestellt werden, es seien hier 2 Häresen, eine doeetische und eine judaisirende, bekämpft. **Bunsen**, der sich überhaupt kein klares Bild von den Häretikern gemacht zu haben scheint, redet gar von 3 Häresen, die wenigstens im Brief an die Magnesier bestritten sein sollen (a. a. O. S. 67), ohne daß klar würde, ob er sich diese 3 Häresen vereinigt denkt. Ebenso wenig scheint sich **Denzinger** (Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe. Würzburg 1849) ein deutliches Bild von den Häretikern gemacht zu haben. Er redet S. 43 von „früheren Doketen" und Ebioniten. Seine ganze Behandlung der ältesten Häresen ist überhaupt ohne alle und jede Kritik. **Düsterdieck** nimmt nur **Eine** Härese, „unum haereticorum genus" an, theilt dieses aber in „duas familias." Das Richtige in dieser Bemerkung wird unten zur Anerkennung kommen.

in die Schilderung judaistischer Irrlehren mit den Worten ὅν (θάνατον sc.) τινες ἀρνοῦνται ein Zug eingemischt wird, der nur auf die Doketen passt. — Allein diese Stelle ist nicht die einzige, es lassen sich vielmehr fast aus allen Briefen Beweise beibringen, daß hier nur an Eine Häresе zu denken ist, welche in sich doketische und judaisirende Irrlehren vereinigte. Zunächst ad Philad. c. 8—9, eine der schwierigsten Stellen in den ignatianischen Briefen. Im Anfang von c. 8 redet Ignatius im Allgemeinen davon, daß sein höchstes Streben die Einheit sei, und daß er auf die Gnade Gottes in Christo hoffe, welche die Gemeinde von jeder Fessel [70]) befreien werde. Dann fährt er fort: Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ᾽ ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ· ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι. Der Anfang des Abschnittes spielt offenbar an auf Phil. 2, 3: Μηδὲν κατὰ ἐριθείαν ἢ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ κ. τ. λ. Bei Paulus stehen einander ἐριθεία und ταπεινοφροσύνη, bei Ignatius ἐριθεία und χριστομαθία gegenüber; dort also Partei- oder Ehrsucht und Demuth, hier Parteisucht und die demüthige Unterwerfung unter das Evangelium. Die Häretiker sind es, welche κατ᾽ ἐριθείαν handeln, ihnen fehlt die demüthige Unterwerfung unter das Evangelium: denn sie sagen, wie es weiter heisst, wenn ich es nicht in den alten Zeugnissen (d. h. ohne Frage, dem A. T.) finde, glaube ich dem Evangelio nicht. Was ist es nun, darauf wird es für unsere Untersuchung ankommen, was die Häretiker nur glauben wollten, wenn sie es in den ἀρχαίοις fanden? was sie nicht glaubten, weil sie es dem Evangelio nicht glaubten und im A. T. nicht fanden? Es muß aus dem Folgenden erhellen. Ignatius widerlegt sie zuerst, indem er sagt: „Es steht ja geschrieben, d. h. es findet sich ja ἐν τοῖς ἀρχαίοις. Allein die Häretiker antworten, ὅτι πρόκειται d. h. das ist es ja eben was bewiesen werden muß [71]). Statt sich nun hierauf einzulassen, stellt Ignatius ihnen vielmehr seine unmittelbare Glau-

[70]) „πάντα δεσμόν“ — der Interpolator B. fügt hinzu „ἀδικίας,“ was Hefele als Erklärung aufnimmt. Besser bezieht man es wohl bestimmt auf die Häretiker, die für das Leben der Gemeinden eine Fessel waren.

[71]) Vgl. zu dieser Stelle Arndt: Stud. u. Krit. 1839. S. 182.

bensgewißheit gegenüber. „Mir," sagt er, „gilt als Document Jesus Christus selbst und als unverfälschte Urkunden [72]) sein Kreuz und sein Tod und der durch ihn geweckte Glaube." Was hier von Ignatius als Document aufgeführt wird, das muß, darauf beruht ja die ganze Ausdrucksweise, Dasselbe sein mit dem, wofür die Häretiker einen Beweis verlangten, was sie leugneten. Sie leugneten mithin Jesum Christum, besonders seinen Tod und seine Auferstehung, d. h. sie waren Doketen. Da sie nun zugleich im Vorhergehenden und in diesen Sätzen selbst als Judaisten geschildert werden, so haben wir an dieser Stelle einen bestimmten Beweis dafür, daß sie doketische und judaistische Irrlehren vereinigten. — Gleiches erhellt aus dem folgenden Cap. 9. Hier stellt Ignatius den alten und den neuen Bund einander gegenüber. „Gut," sagt er, „sind die Priester, besser der Hohepriester." Durch diesen Hohenpriester als die Thür müssen Alle eingehen, sowohl die Heiligen des A. B's., Abraham, Isaak und Jacob und die Propheten, als die des N. B.'s, die Apostel und die Kirche. Hierin liegt also eine gewisse Einheit des A. und des N. B.'s. Πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα Θεοῦ. Ausserdem aber hat das Evangelium nun etwas Besonderes (ἐξαίρετόν τι, τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν. Unter der παρουσία Christi ist hier wohl nicht seine Zukunft zum Gericht zu verstehen, sondern vielmehr seine wirkliche leibliche Gegenwart. Auch im A. B. war er und wirkte er, darauf beruht ja eben die Einheit desselben mit dem N. B.; aber erst im N. B. ist er leibhaftig gegenwärtig, in die Menschheit eingegangen. Der Zusammenhang ergibt, daß die angeführten Puncte gerade die sein müssen welche die Häretiker läugneten, weil sie dieselben im A. B. nicht fanden. Somit waren sie zugleich Doketen und Judaisten, und es dient diese Stelle der obigen als Bestätigung.

In den übrigen Briefen lassen sich freilich nur leise Spuren einer solchen Vereinigung doketischer und judaistischer Irrlehren auf-

[72]) Wie oben die Lesart der MSS. ἐν τοῖς ἀρχαίοις, so haben wir versucht auch hier die Lesart derselben „ἀρχεῖα" festzuhalten. Das Ganze ist dann ein Wortspiel, die ja bei Ignatius mehrfach vorkommen. Oben hatten die Häretiker verlangt, er solle aus den ἀρχαίοις beweisen; dafür hält er ihnen als ἀρχεῖα, als Documente, seine unmittelbare Glaubensgewißheit entgegen. Liest man beide Male ἀρχεῖα (wie Rothe und Arndt) oder beide Male ἀρχαῖα (wie Hefele), so erhält man auch einen leichten und guten Sinn; aber es ist doch wahrscheinlicher, daß man die ursprünglich verschiedenen Worte gleich machte, als daß man so änderte, wie die Handschriften lesen.

finden; allein im Zusammenhange mit den dargelegten evidenten Beweisen mögen sie als Bestätigung derselben dienen. Im Briefe an die Smyrnäer werden die Häretiker vorwiegend als Doketen geschildert (Cap. 2—3); von diesen heisst es nun Cap. 5: οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι, οὐδ' ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον, οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα. Den Grund für die Voranstellung der προφητεῖαι und des νόμος Μωσέως darf man nicht darin suchen, daß Ignatius darauf den größten Nachdruck legen wolle; diesen legt er vielmehr auf das εὐαγγέλιον. Auch reiht er die einzelnen Stücke nicht chronologisch aneinander; denn dann müsste der νόμος voranstehen. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß es den Häretikern besonders nahe lag, zunächst aus den Propheten und dem Gesetz zu lernen. Nehmen wir hierzu nun noch die Mahnung C. 7: Πρέπον ουν ἐστιν.... προσέχειν τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ κ. τ. λ., worin nicht undeutlich liegt, daß die Häretiker es vor Allem an dem Achten auf das Evangelium fehlen liessen, und vergleichen damit die obigen Abschnitte aus dem Briefe an die Philadelphier: so li gt darin eine nicht ganz undeutliche Spur, daß eben die doketischen Häretiker auf judaistische Weise besonders auf das A. T. Nachdruck legten und das Evangelium dagegen zurückstellten

Allein, wird man einwenden, wie konnten sich zwei so verschiedenartige Elemente einigen, Doketismus und Judaismus, die sich doch consequent durchgeführt gegenseitig ausschliessen mussten? Sodann, wie geht es zu, daß Ignatius in den Briefen an die Traller und Smyrnäer so vorwiegend den Doketismus, in denen an die Magnesier und Philadelphier so vorwiegend den Judaismus berücksichtigt? Wir erkennen beide Einwürfe in ihrem Rechte vollkommen an und hoffen ihnen genügend Rechnung zu tragen. Ausführlicher jedoch erst weiter unten. Hier nur einige Bemerkungen. Daß die Häresе der ignatianischen Briefe erst im Werden begriffen war, das findet hier von einer andern Seite her seine Bestätigung. Statt eines ausgebildeten, consequent durchgeführten Systems, sind hier die Einzelheiten noch trübe durcheinandergemischt, die fremdartigsten Elemente liegen noch friedlich neben einander, vor Allem Doketismus und Judaismus, welche consequent durchgebildet einander schroff abstoßen mussten. Auf der andern Seite dürfen wir aus der Art, wie Ignatius die verschiedenen Elemente verschieden

berücksichtigt, schliessen, daß die nothwendig erfolgende Trennung derselben bereits begonnen hatte, indem ein Theil der Häretiker mehr die judaistischen Elemente pflegte, ein anderer die doketischen hervorhob, jedoch ohne daß beide sich schon bestimmt gesondert hatten.

Ist es unmöglich die Judaisten und die Doketen unserer Briefe als zwei verschiedene häretische Parteien auseinanderzureissen, so ist in der neuesten Zeit Ritschl auf einem ganz andern Wege zu zwei verschiedenen Parteien in unsern Briefen gekommen. Er unterscheidet [73]) nämlich ganz bestimmt eine Häresie und ein Schisma, Häretiker und Schismatiker, welche Ignatius bekämpfte. „Das Interesse des Verfassers," behauptet Ritschl, „ist durch einen ganz andern Gegensatz bedingt als den gegen die Gnosis. Dieser ist die Rücksicht auf schismatische Erscheinungen, welche in fast allen Briefen angedeutet, in dem an die Philadelphener aber besonders klar ausgesprochen ist." Auf die vorläufige Frage, wo die bekämpften schismatischen Tendenzen zu suchen sein werden, antwortet er dann zunächst: es sei nicht anzunehmen, daß die gnostische Häresie jene Trennungen in den Gemeinden hervorgebracht habe; es seien vielmehr die gnostischen Häretiker von den Schismatikern in den Briefen genau zu scheiden. Dieses soll erhellen aus ihrem Verhalten zum Abendmahl: den Gnostikern wird vorgeworfen, daß sie sich der Eucharistie enthalten, weil sie weder überhaupt die Fleischwerdung Christi, noch im Abendmahle die Gegenwart seines Leibes anerkennen (ad Smyrn. 7). Von den Schismatikern dagegen wird wiederholt nur ausgesagt, daß sie bloß nicht an der vom Bischofe geleiteten Eucharistie Theil nehmen, sondern dieselbe für sich feiern. Also sind die bekämpften Schismatiker in den Briefen selbst von den Gnostikern wohl unterschieden. Die Hauptstelle, aus der die Ansichten der Häretiker vom Abendmahl zu ersehen sind, ist die auch von Ritschl angeführte ad Smyrn. 7: Εὐχαριστίας καὶ προςευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auf den ersten Blick gewinnt es hier allerdings den Schein, als schliesse Ritschl hieraus mit Recht, daß die Häretiker sich nicht bloß der kirchlichen Eucharistie enthielten, sondern überhaupt das Abendmahl als mit ihren doketischen Lehren nicht übereinstimmend verwarfen. Ehe wir diesen Schein entfernen, mag zuerst eine andere Stelle besprochen werden, die für unsere Frage von Bedeutung ist,

[73]) Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 579.

Digitized by Google

ad Philad. 4: Σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σάρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος, ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ Θεὸν πράσσητε. Es ist sogleich klar, daß hier nicht von einem gänzlichen Verwerfen der Eucharistie die Rede ist, sondern nur von einer Trennung einer Spaltung in der Feier derselben. Wer waren nun aber Die, welche, an der kirchlichen Feier nicht theilnehmend, die Eucharistie ohne den Bischof und die Presbytern und Diakonen, getrennt von der Kirche feierten? Nach Ritschl, die Schismatiker. Aus dem Zusammenhange erhellt aber deutlich, daß Ignatius Häretiker meint. Von diesen hat er cap. 2 gesprochen: φεύγετε τὰς κακοδιδασκαλίας, von diesen cap. 3: ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν [14]), ja noch im letzten Satze von cap. 3: εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται, und von diesem Satze geht er dann mit οὖν zu der angeführten Ermahnung über. Er kann mithin bei dieser nur die Häretiker im Sinne haben, und es ergibt sich hier klar, daß Diese nicht überhaupt die Eucharistie verwarfen, sondern sich nur von der kirchlichen trennten. — Das aus dieser Stelle gezogene Resultat muß uns nothwendig schon an der obigen Auslegung von Smyrn. 7 irre machen, und in der That ist die Stelle ganz anders zu verstehen. In den Worten die Ignatius dort gebraucht, εὐχαριστίας ἀπέχονται, kann zunächst Beides liegen, sowohl die gänzliche Enthaltung von der Eucharistie als bloß die Trennung von der kirchlichen. Schon die Zusammenstellung εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται spricht aber für das Letztere. Wir müssen nämlich aus dieser Zusammenstellung schliessen, daß die Häretiker sich in derselben Art der Eucharistie wie der προσευχὴ oder des gottesdienstlichen Gebets enthielten. Von dem Letztern zogen sie sich aber doch nicht so zurück, daß sie es überhaupt verwarfen, sondern offenbar nur so, daß sie nicht an dem kirchlichen Gemeindegebet Theil nahmen, aber für sich beteten. Soll nun dem ἀπέχονται nicht ein doppelter Sinn untergeschoben werden, so kann es in Bezug auf die Eucharistie auch nur heissen, sie zogen sich von der kirchlichen Eucharistie zurück. Zur Evidenz gebracht wird diese Erklärung durch den Zusammenhang mit cap. 8, wo er in demselben

[14]) Vgl. ad Trall. 6: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς — ἀλλοτρίας βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις.

Digitized by Google

Zusammenhange im Gegensatze gegen die Häretiker fortfährt: Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπισκόπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Hier ist es ganz evident, daß nur an eine Trennung von der kirchlichen Eucharistie zu denken, nicht von einem Verwerfen derselben überhaupt die Rede ist. Auffallend kann es nur noch sein, daß für diese Trennung als Grund angeführt wird, „weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unsers Herrn Jesu Christi ist". Aber dieses musste sie ja bewegen von der in diesem Sinne gefeierten kirchlichen Eucharistie abzustehen, da sie ja, wenn sie dieselbe mitfeierten, mit der Kirche bekannten, die Eucharistie sei der Leib des Herrn. Wir wissen übrigens, daß auch spätere Gnostiker die Eucharistie nicht ganz verwarfen, sondern dieselbe in abweichender Form für sich feierten. So z. B. die Ophiten, nach Epiphan. haer. XXXVII, 5. — Da das Verhalten zur Eucharistie der einzige Grund ist, den Ritschl für seine Scheidung zwischen Häretikern und Schismatikern in unserm Briefe aufzuführen weiß, so müssen wir dieselbe jetzt für ganz unbegründet halten. Es lässt sich auch unschwer nachweisen, daß es eben die Häretiker selbst waren, welche dem Episkopat widersprachen und sich von den Gemeinden trennten.

Dieses führt uns noch auf einen wichtigen Punct, den Huther ganz übersehen hat, obwohl bereits Schenkel darauf hingewiesen hatte; wir meinen die antihierarchischen Tendenzen der Häretiker. Es ist bekannt, daß mehr noch als die Warnung vor den Häretikern, die Mahnungen zur Einheit und die Empfehlungen des Episkopats einen Hauptstoff unserer Briefe ausmachen. Beide Gedankenreihen stehen nun zunächst allerdings in der Verbindung, daß Ignatius, wie sich aus einer großen Anzahl von Stellen in den Briefen ergibt, den Episkopat als das beste Schutzmittel und den festesten Damm gegen die Häretiker ansieht. Sie stehen aber daneben auch in der andern Verbindung, daß die Häretiker Gegner der bischöflichen Gewalt waren, daß daher die Warnung vor den Häretikern die Empfehlung des Episkopats in sich schliesst. Dies ergibt sich aus vielen Stellen der Briefe. Ad Magn. 4 heisst es: Πρέπον οὖν ἐστιν, μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς, ἀλλὰ καὶ εἶναι· ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν. Unter den τινες können hier nur die Häretiker verstanden werden. Wie er hier von diesen sagt, sie

heissen Christen, sind es aber in Wahrheit nicht: so sagt er anderswo von ihnen, „sie tragen den Namen (sc. Christi), aber sie thun was Gottes nicht würdig ist". Die Häretiker thun also nach unserer Stelle Alles ohne den Bischof, d. h. sie verwerfen das Ansehen und die Macht des Bischofs, welche, wie Ignatius so oft heraushebt, darin besteht, daß nichts geschehen darf ohne ihn. Ad Philad. 7 heisst es ferner: Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ Θεοῦ ὄν. Οἶδεν γὰρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει. Ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Da im ganzen Zusammenhange von den Häretikern die Rede ist, sowohl im vorhergehenden Cap. 6, als nachher Cap. 8, so kann auch diese Mahnung nur in Bezug auf die Häretiker ausgesprochen sein, welche nicht dem Bischofe und dem Presbyterium und den Diakonen gehorsam waren. Noch klarer wird dieses Cap. 8, wo er von der Umkehr der Häretiker redet: Πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα Θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Denn wenn er hier ihre Reue als eine Umkehr εἰς συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου bezeichnet, so schliesst das offenbar eine vorhergegangene Trennung in sich. — Nehmen wir hiezu noch andere Stellen, besonders ad Trall. 6, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Häretiker Gegner des Episkopats waren. Es fragt sich dann aber weiter, welches ihre bestimmten Ansichten darüber waren. Da indeß Ignatius nirgend die Ansichten der Gegner, die ja seinen Lesern genugsam bekannt waren, bestimmt zeichnet, so müssen uns Combinationen genügen. Wir dürfen nämlich voraussetzen, daß Ignatius in seiner Begründung des Episkopats auf die Irrlehren der Gegner Rücksicht genommen; und so müssen wir versuchen aus dieser Begründung selbst in Verbindung mit dem, was wir oben als Lehre der Häretiker dargelegt haben, ihre Ansichten zu construiren. Die Spitze der Begründung des Episkopats liegt bei Ignatius in dem Satze, daß es keine Einheit mit Christo gibt als in der Einheit mit dem Bischofe. So heisst es ganz bestimmt ad Philad. 3: Ὅσοι γὰρ Θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν· [vgl. ad Magn. 7; ad Trall. 7]; ein Satz, den wir im Sinne des Ignatius auch umkehren dürfen, nur wer μετὰ τοῦ ἐπισκόπου ist gehört Gott und Christo an. Dürfen wir hieraus einen Schluß auf die Lehren der Häretiker ziehen, so scheint

vorausgesetzt werden zu müssen, daß diese behaupteten mit Christo Eins zu sein, ohne in Einheit mit dem Bischofe zu stehen, ohne Vermittelung der Kirche. Es hängt dieses sehr genau mit ihren sonstigen Irrlehren zusammen. Sie lehrten einen spirituellen Christus und glaubten daher mit diesem auch auf geistigere, unmittelbarere Weise Eins zu sein, als durch die äussere Vermittlung der Kirche. Als Bestätigung dieser Vermuthung dient, daß wir in den Briefen bei den Häretikern wirklich die Folgerungen einer solchen Lehre gezogen finden. Glaubten sie mit Christo Eins zu sein ohne den Bischof und die Presbytern, so mussten sie auch ohne Diese mit Christo gleichsam verkehren zu können glauben, d. h. ohne Diese die kirchlichen Handlungen vollziehen. Dies findet sich wirklich in den Briefen bestätigt. Daß sie sich vom Abendmahl zurückzogen und es für sich feierten, haben wir oben dargethan. Ebenso nahmen sie nach ad Smyrn. 7 nicht Theil am Gemeindegebet, scheinen auch nach ad Smyrn. 8 die Taufe für sich vollzogen zu haben. Sie waren mit Einem Worte, wie es Ignatius ausdrückt, ἐκτὸς θυσιαστηρίου ad Trall. 7, d. h. sie vollzogen die kirchlichen Handlungen (τὰ ἀνήκοντα εἰς τὴν ἐκκλησίαν ad Smyrn. 8) ohne Bischof und Presbytern und Diakonen.

Das Resultat über die Häretiker der ignatianischen Briefe ist nun: daß sie judaisirende Gnostiker waren, die in Opposition gegen die Kirche mit ihrem spirituellen Christus in Verbindung zu stehen behaupteten ohne die Vermittlung der Kirche und ihrer Organe. Um nun zu zeigen, daß in der Bestreitung dieser Häretiker kein Grund gegen die Aechtheit der Briefe liegt, würden wir unserer Aufgabe schon genügen, wenn wir nachwiesen, daß eine solche Häresе zur Zeit als die Briefe geschrieben wurden nichts Unmögliches oder Unwahrscheinliches ist, indem damit die Angriffe der Gegner als nichtig dargethan wären. Allein wenn eine solche Häresе wirklich dagewesen ist, so muß sie auch ihren bestimmten Platz in der Entwicklung der gnostischen Systeme überhaupt gehabt haben; und es liesse sich wenigstens der Versuch machen nachzuweisen, daß in dieser Entwickelung ein solches Stadium durchaus nöthig war, wie es in den Briefen vorliegt. Gelänge uns dieses, so würde die Bestreitung der Häretiker, fern davon ein Grund gegen die Aechtheit der Briefe zu sein, vielmehr zu einem Argument für dieselbe werden. — Doch wir müssen noch Etwas vorausschicken. Von einigen Gegnern ist behauptet worden, es habe

zu der Zeit unserer Briefe überhaupt noch keine Häresie, keine Gnosis gegeben. [Vgl. besonders Schwegler a. a. O. II. S. 156. 160]. Sie berufen sich dafür auf eine Stelle des Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. III, 32 [75]): Γράφει δὲ (sc. ὁ Ἡγήσιππος) οὕτως· ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ Κυρίου. Καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ, μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ καίσαρος. Μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ Κυρίου ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ .... ἐμαρτύρησεν. .... Ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δὲ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἀθέου πλάνης, τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις, διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης· οἳ καὶ ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ, τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν. Zunächst ist es ganz irrig, aus dieser Stelle schliessen zu wollen, es habe vor der Zeit Trajans durchaus noch keine Häretiker gegeben. Hegesipp setzt dieses ja vielmehr ganz bestimmt voraus, nur berichtet er, sie seien vor dieser Zeit im Dunkel umhergeschlichen. Erst als die Apostel alle gestorben waren, zur Zeit Trajans, zur Zeit als Symeon den Märtyrertod starb, traten sie aus dem Dunkel offen heraus und fingen an die Menschen zu betrügen, verkündeten, wie Hegesipp sagt, mit unbedecktem Kopfe ihre Irrlehren. Die Zeit in welche Hegesipp das offne Auftreten der Häretiker verlegt, ist mithin fast dieselbe, in der unsere Briefe geschrieben wurden; und vortrefflich stimmt die Nachricht zu dem Auftreten der Häretiker in den Briefen. Auch hier sind sie, wie wir oben dargethan, noch zu keiner gewaltigen Macht geworden, aber sie fangen an offen aufzutreten, suchen die Gemeinden zu verführen, schicken Emissäre in die Gemeinden, gehen

[75]) Vielleicht liesse sich aus einer anderen Stelle des Hegesipp. bei Euseb. hist. eccl. IV., 22 ein noch früherer Anfang der Häresien gewinnen. Denn dort heisst es ganz bestimmt, nach dem Tode des Jacobus (nicht Symeon's, wie Rothe annimmt) habe Thebuthis, weil er nicht zum Bischofe gewählt sei, den ersten Anstoß zu den Häresien gegeben. Allein die ganze Nachricht ist doch zu dunkel und Thebuthis eine zu unbestimmte, fast mythische Persönlichkeit, um hierauf etwas Festes basiren zu können.

Digitized by Google

γυμνῇ τῇ κεφαλῇ einher; mit Einem Worte, es ist ganz der Standpunct der Häresie, wie ihn Hegesipp zeichnet. Wir hätten also vorläufig in diesem Datum, statt eines Beweises gegen unsere Briefe, schon eine Bestätigung derselben.

Um nun unserer obigen Aufgabe zu genügen und die Häresie unserer Briefe in die Entwicklungsreihe der ältesten Häresen einzureihen, müssen wir zuerst sehen, ob die ihr vorangehenden Häresen mit ihr Verwandtschaft haben und ob sie als eine weitere Entwicklung derselben begriffen werden kann. Sehr richtig hat Neander [Kirchengesch. I. 2. S. 671] darauf hingewiesen, daß die Gnosis sich aus dem Judenchristenthum herausbildete, und es lässt sich leicht nachweisen, daß die ersten Keime derselben verbunden mit judaistischen Lehren auftraten. In allen ihren Anfängen ist die Gnosis wie bei den ignatianischen Häretikern mit Judaismus gemischt. Die ältesten Keime der Gnosis finden wir in der Christuspartei zu Korinth. Obwohl die Frage nach den Lehren derselben noch keineswegs als gelös't anzusehen ist, so scheint uns nach den neuern Untersuchungen festzustehen: daß die Glieder dieser Partei einerseits Judenchristen waren (vgl. 2 Kor. 11, 21), andererseits bei ihnen sich gnostische Anfänge finden, indem sie eine höhere Erkenntniß zu besitzen glaubten und sich in ihrer Auffassung des Evangeliums von philosophischer Speculation leiten liessen (1 Kor. 1, 17—2, 16). So kamen sie dahin sich einen mehr geistigen Christus, einen Christus spiritualis zu denken (2 Kor. 5, 16. vgl. 1, 17; 10, 2.), mit dem sie durch Ekstasen und Visionen in einer ganz unmittelbaren Verbindung zu stehen behaupteten (2 Kor. 12, 1—4). Hieraus folgte, daß sie die eigentlichen Apostel entbehren zu können meinten und deßhalb von allen vorzugsweise Apostel genannten Jüngern unabhängig sein wollten. Sind dieses die Hauptpuncte in der Lehre der Christuspartei, so ist die Aehnlichkeit mit den Häretikern unserer Briefe nicht zu verkennen. Alle drei Hauptpuncte finden sich wieder: der Judaismus; der Doketismus, welcher freilich bei der Christuspartei erst ganz keimartig auftritt; die Verwerfung der kirchlichen Auctorität, dort der Apostel, hier der Bischöfe und Presbytern, eine Verwerfung die nicht bloß äusserlich gleich ist, sondern nach unsrer obigen Darstellung bei Beiden aus demselben Boden erwächst, indem Beide glaubten mit ihrem geistigen Christus in unmittelbarer Verbindung zu stehen. Auf der andern Seite zeigt sich in unsern

Briefen bereits eine weitere Ausbildung der häretischen Ideen. Der Gedanke des Christus spiritualis ist zum völligen Doketismus geworden, das Verwerfen der apostolischen Auctorität zu einem Verwerfen des Episkopats und, wie es scheint, aller kirchlichen Auctorität. Dazu kommt, und darin liegt ein großer Fortschritt, daß, während die Christuspartei noch als eine Partei in der Kirche erscheint, die Häretiker des Ignatius schon anfangen sich der Kirche äusserlich als eine Macht gegenüber zu stellen, sich von der Kirche trennen und ihre eigenen Gottesdienste, ihre eigene Eucharistie feiern [76]). In der Mitte zwischen Beiden müssen die korinthischen Irrlehrer stehen, welche Clemens von Rom in seinem ersten Briefe bestreitet. Allein, wenn wir auch nicht verkennen wollen, daß sie in einem gewissen Zusammenhange mit der Christuspartei standen [77]), so ist doch aus dem Briefe klar, daß sie nicht so sehr die Lehre angriffen, vielmehr die äussern Ordnungen der Kirche. Somit dürfen wir auch bei ihnen keine weitere Ausbildung der Häresie erwarten. Dennoch läßt sich auch hier manche Aehnlichkeit mit unsern Häretikern nicht verkennen. Ihr Zurückstellen des erniedrigten Christus, des Gekreuzigten, deutet auf ähnliche christologische Irrlehren. Dabei verwerfen sie den Presbyterat und zwar, wie sich

---

[76]) Wir übergehen absichtlich die Häretiker des Kolosserbriefes und der Pastoralbriefe, da eine Vergleichung derselben, die übrigens manche Aehnlichkeit mit den Häretikern unserer Briefe zeigen würde, bei der Ungewißheit über den Verfasser und die Abfassungszeit derselben, keine sichern Resultate für uns ergeben würde.

[77]) Schenkel (Stud. und Krit. 1844. I. S. 53) geht wohl zu weit, wenn er die Parteiungen, gegen welche der erste Brief des Clemens gerichtet ist, geradezu als die wieder aufgelebte Christuspartei fasst und S. 64 behauptet, „die Uebereinstimmung zwischen jenen Schismatikern der beiden paulinischen Korintherbriefe und diesen des Clemens Romanus könnte kaum evidenter sein.“ Allein auf der andern Seite lassen sich auch Dähne (die Christuspartei S. 107) und Schliemann (die Clementinen S. 411 Anm.) durch den Gegensatz zu weit hinreissen, wenn sie jeden Zusammenhang zwischen Beiden läugnen. Wenn Dieselben gegen Schenkel Cap. 47 geltend machen, so erhellt aus dieser Stelle nur: einmal, daß damals nicht mehr 4 Parteien vorhanden waren, indem die Parteien des Paulus, Kephas und Apollos geradezu als untergegangen bezeichnet werden; sodann, daß der Streit viel schlimmer und sündiger war als der frühere, da die Häupter der Partei viel schlechter waren. Dagegen streitet die Stelle durchaus nicht gegen die Annahme, daß der neue Streit von einem Residuum einer älteren Partei ausging; vielmehr ist die Mahnung mit der das Cap. beginnt, ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου, ein bestimmter Beweis dafür. Dieses kann dann aber nur die Christuspartei sein, da Clemens die übrigen geradezu als untergegangen bezeichnet. Hätte Clemens dagegen sagen wollen, daß alle damalige Parteien untergegangen waren, so hätte er wohl neben den andern auch den Untergang der Christuspartei, die wirklich nicht die unbedeutendste war, bestimmt hervorgehoben.

aus Cap. 42 und 43 schliessen lässt, als kirchliche Ordnung überhaupt, nicht bloß das Ansehen einzelner Personen, welche zufällig das Amt bekleideten, ganz wie unsere Häretiker den Episkopat.

Zwischen Beiden liegt ausserdem noch eine andere Häresie, die für unsere Untersuchung von größerer Bedeutung ist, die des Cerinth. Gewiß mit Recht behauptet Neander (K.-G. I. 2. S. 672), wir würden das richtigste Bild von Cerinth bekommen, wenn wir von beiden Darstellungen (der bei Irenäus, und der bei Cajus und Dionysius) etwas abziehend aus beiden uns seine Lehre zusammenzusetzen suchten. Hiernach würden etwa folgende die Hauptzüge sein. Die Welt, lehrte er, ist nicht vom höchsten Gott, sondern von untergeordneten Mächten der Geisterwelt, in der er verschiedene Classen annahm, geschaffen worden; durch diese ist auch das Gesetz gegeben. Dem Gesetze schrieb er theilweise Gültigkeit zu; vgl. Epiphan. haer. XXVIII. 1. 5. Seine Christologie ist klar dargelegt bei Iren. adv. haer. I. 26. coll. III. 11. Jesus war nach ihm nicht von einer Jungfrau geboren, sondern der auf natürliche Weise erzeugte Sohn Joseph's und der Maria, und zeichnete sich vor den übrigen Menschen nur durch besondere Gerechtigkeit und Weisheit aus. Erst bei der Taufe kam der Christus auf ihn herab, und nun erst konnte er den verborgenen Gott verkündigen und Zeichen thun. Christus blieb mit dem Menschen Jesus verbunden bis zum Leiden, da verließ er ihn wieder und Christus litt allein; denn der Christus selbst als rein geistiger konnte nach Cerinth nicht leiden. Zu einer solchen Christologie passt die Auferstehung nicht; und obwohl Irenäus hinzufügt, er habe gelehrt, der Mensch Jesus sei auferstanden, so möchten wir hier doch dem Epiphanius Recht geben, nach welchem Cerinth die Auferstehung geläugnet. Uebergehen wir die Lehre Cerinth's vom 1000jährigen Reiche, welches er unter seinem Christus spiritalis gewiß nicht so fleischlich dachte, wie ihm Cajus und Dionysius vorwerfen, und ziehen eine Parallele zwischen Cerinth und den Häretikern unserer Briefe, so fällt in die Augen, daß sie in den Hauptzügen übereinstimmen. Die beiden Hauptirrlehren, der Judaismus verbunden mit der Anschauung Christi als des Christus spiritalis, sind bei Beiden dieselben. Dagegen ist auch nach beiden Seiten hin eine Fortentwicklung nicht zu verkennen. War Cerinth, wenn wir anders den Nachrichten des Epiphanius trauen dürfen, noch ein ziemlich strenger Judaist, der sogar die Beschneidung noch festhielt: so ist bei

den ignatianischen Häretikern der Judaismus sehr abgeschwächt, die Beschneidung vor Allem schon gefallen. Dagegen tritt der Doketismus weit stärker hervor. Auch die Lehre Cerinth's ist ja nur ein etwas anders gewendeter Doketismus: der eigentliche Messias ist der Christus spiritalis, die höhere Macht Christus; der Mensch Jesus, von den übrigen Menschen nicht specifisch unterschieden, hat für die Erlösung eigentlich keine Bedeutung, am wenigsten sein Leiden. Von hier ist aber nur noch ein Schritt zum völligen Doketismus, der Mensch Jesus tritt noch mehr in den Hintergrund, und schon vorher für das Erlösungswerk ohne Bedeutung, nur die äussere Hülle des eigentlichen Christus, wird er nun völlig zum Schein [78]). Beide Seiten der Weiterbildung aber, die Abschwächung des Judaismus und das stärkere Heraustreten des Doketismus, stehen in genauerer Verbindung mit einander. Der Letztere konnte ja eben nur stärker hervortreten, je mehr das Element des Judaismus in der Häresе schwächer wurde und verschwand; überhaupt der Weg den die Entwicklung der Gnosis aus dem Judaismus nehmen musste. Nach einer andern Seite hin lässt sich freilich die Fortbildung der Häresie Cerinth's zu der unserer Briefe nicht mehr erkennen. Die Lehre unserer Häretiker von dem höchsten Gott und der Weltschöpfung ist nicht mehr aus den Briefen zu entwickeln. Doch finden sich vielleicht auch hier einige, wenn auch schwache Spuren, daß sie Aehnliches lehrten. Eine solche Spur ist es, wenn Ignatius den Häretikern gegenüber häufig Nachdruck legt auf die Lehre von Einem Gott, wonach es scheint als hätten sie zwei Götter, einen höheren und einen niederen, gelehrt. Sodann scheint ad Trall. 5 eine Andeutung zu liegen, daß auch wie bei Cerinth die Angelologie bei ihnen eine große Rolle spielte. Denn wenn Ignatius sagt, μὴ οὐ δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι; so liegt darin, daß die Häretiker sich solcher himmlischen Dinge rühmten und die τοποθεσίας ἀγγελικάς, die συστάσεις ἀρχοντικάς, von denen Ignatius weiter redet, zu kennen behaupteten.

Haben wir dargethan, daß die Häresе unserer Briefe als eine weitere Entwicklungsstufe der vorangehenden gnostischen Anfänge zu begreifen ist, so wenden wir nun unsern Blick nach

[78]) Vielleicht lässt sich noch eine weitere Spur des Ueberganges von der Christologie Cerinths zum Doketismus unserer Häretiker darin finden, daß Ignatius ihnen gegenüber so oft heraushebt, daß es nur Einen Christus gibt, der zugleich σαρκικὸς καὶ πνευματικὸς ist, überhaupt auf die Verbindung des Leiblichen und Geistigen in Christo großes Gewicht legt.

der andern Seite und sehen, wie sich dieselbe zu den ihr folgenden entwickelten gnostischen Systemen verhält. Nicht lange nach der Abfassung unserer Briefe, schon unter Hadrian tritt der eigentliche Gnosticismus heraus und entfaltet sich in einer Reihe mannichfaltigster Systeme. Jedenfalls konnte er nicht gleich in der Gestalt wie er bei Basilides sich findet heraustreten, sondern dieser Gestaltung mussten andere keimartigere vorhergehen. Als eine solche erkennen die Meisten Cerinths Häresé an; allein zwischen ihm und Basilides liegt, sowohl der Entwicklung des Systems als der Zeit nach, ein ziemlich großer Zwischenraum, innerhalb dessen die Gnosis sich innerlich weitergebildet wie äusserlich ausgebreitet haben muß, bis sie als eine so gewaltige Macht auftreten konnte. In diese Zwischenzeit fallen die Häretiker unserer Briefe. Bei diesen lagen, wie wir gezeigt haben, noch die fremdartigsten Elemente, Judaismus und Doketismus, nebeneinander. Sobald sich aber die Häresé weiter entwickelte, mussten über kurz oder lang so verschiedenartige Elemente, die von Natur einander widersprechen, sich scheiden. Die Einen hielten das judaistische Element durchdrungen von gnostischen Ideen fest, mussten dann aber den Doketismus aufgeben; die Andern bewahrten das doketische Element, mussten dann aber das judaistische ausscheiden, ja bekämpfen. So geht die Gnosis in die beiden großen Partien auseinander, die dem Judenthum sich anschliessenden und die ihm feindlich gegenübertretenden Secten, durch die mannichfaltigsten Schattirungen mit einander verbunden. Von beiden liegen die Keime bei unsern Häretikern vor, nach beiden Seiten hin lässt sich unsre Häresé als ein vorangehendes unentwickeltes Stadium begreifen; mit der naturgemäßen Voraussetzung, daß die Trennung der verschiedenartigen bei unsern Häretikern noch vereinigten Elemente keine plötzliche gewesen sein kann, daß vielmehr Einzelne vorwiegenden Nachdruck auf das doketische Element legten, Andre das entgegengesetzte das judaistische stärker hervorhoben, und so die allmälige Sonderung bewirkt wurde. Hierin findet denn auch die Erscheinung, daß Ignatius in einigen Briefen seine Gegner vorwiegend als Judaisten, in andern vorzugsweise als Doketen behandelt, ihre volle Erklärung. Reihet sich demnach die Erscheinung der Häresé in den ignatianischen Briefen überall, so weit unsere Nachrichten reichen, auf's beste in den Gang der Entwickelung ein, so dürfen wir damit die Gründe, welche die Gegner daraus gegen die Aechtheit der Briefe entnehmen, als nichtig ansehen. — Doch

Digitized by Google

die Art, wie die Häretiker in unsern Briefen geschildert werden, ist auch positiv ein Grund für die Aechtheit derselben. Sobald nämlich der Gnosticismus in einer so großartigen Entwicklung wie in den großen Systemen von Basilides an hervorgetreten war, musste es ungemein schwer werden, sich in die Zeit seiner keimartigen ersten Anfänge zurückzuversetzen und diese richtig darzustellen. Daß dem wirklich so ist, sehen wir ja selbst an denjenigen Vätern, welche der Zeit noch sehr nahe stehen, die aber doch schon die ältesten Häresiarchen, einen Simon Magus und Nicolaus, als ausgebildete Gnostiker darstellen. Wir müssen hier aber besonders noch darauf aufmerksam machen, daß unsern Häretikern zugleich judaistische und doketische Ansichten beigelegt werden. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts traten diese beiden Anschauungsweisen ja geradezn feindlich einander gegenüber, so daß wir einen solchen Doketismus nur bei dem heftigsten Gegner des Judaismus, dem Marcion, finden, umgekehrt die Judaisten am weitesten vom Doketismus entfernt sind. Nun fragen wir, wie war es möglich, daß der Verfasser unserer Briefe, wenn er in dieser Zeit lebte, seinen Häretikern, die er fingirte, zwei Ansichten beilegte, die sich in seiner Zeit entschieden bekämpften, principiell einander entgegenstanden? Wird es uns doch schon schwer, die beiden Seiten der Härese zu vereinigen; wie viel schwerer musste es Jemandem werden, der mitten in diesem Gegensatze lebte und sich gewöhnt haben musste aus der Erfahrung den fleischlichen Judaismus als den geraden Gegensatz des spirituellen Doketismus anzusehen. Ein bestimmtes Beispiel bietet jene sich entgegengesetzte Schilderung des Cerinth bei den Vätern; wovon der Grund eben der ist, daß sie beide Seiten der Härese nicht mehr recht als geeinigt denken konnten. So schlagen gerade hier die Gründe gegen die Aechtheit der Briefe zu Gründen für dieselbe um; und wir dürfen als Resultat unserer bisherigen Untersuchung aussprechen, eine solche Schilderung der Häretiker vermochte nur Jemand zu geben, der sie als Zeitgenoß kannte.

Noch Ein ganz bestimmter Einwurf bleibt hier übrig. Im Briefe ad Magn. c. 8 soll Ignatius die gnostische Sige bestreiten: ὅτι εἷς Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. Bestimmt behauptet schon Dallaeus, daß hier die valentinianische

Sige bestritten werde [79]. Nicht minder Cureton [80]) und Bunsen [81]). Vossius [82]) setzt dem die Behauptung entgegen, Ignatius bestreite hier gar nicht den Valentinus, sondern Gnostiker vor Valentinus, bei denen auch schon die Sige vorkomme. Letzteres möchte aber schwer zu beweisen sein [83]). Das Richtige hat ohne Frage schon Pearson [Vindic. II. 3. p. 26 sq.] gesehen. Mit Recht macht er zunächst darauf aufmerksam, daß der in Rede stehende Satz gar nicht bestimmt auf das valentinianische System paßt. Nach Valentin emanirte vom πατήρ oder βυθός und der σιγή zuerst der νοῦς und die ἀλήθεια; erst Diese erzeugen dann die Syzygie des λόγος und der ζωή. Somit könnte hier das bestimmte valentinianische System gar nicht gemeint sein, und dem Einwurf ist seine schärfste Spitze schon genommen. Dieses ist auch wohl der Grund, warum Baur [Gnosis S. 151 ff. Urspr. des Episk. S. 177. Anm.] nur von einer Anspielung auf die gnostische Sige überhaupt redet. Hier reicht aber die Auslegung Pearson's, der darin dem Dionysius Petavius folgt, vollkommen aus; Vindiciae II. c. 4, p. 34: Cum autem dixerat „Verbum aeternum ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος," id breviter explicat iis verbis „οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών" verbum inquam aeternum non a silentio proveniens, ut verbum seu sermo omnis qui aeternus non est. Haec enim adjectio nihil aliud est quam exegesis sive explicatio aeternitatis verbi eaque plane naturalis et obvia. Bestätigt wird diese Auslegung einmal durch den Interpolator, der die Stelle so verstanden hat und durchaus nicht an die gnostische Sige denkt [84]), sodann durch eine Reihe von ähnlichen Stellen anderer Väter, die Pearson beibringt. Besonders

---

[79]) l. c. Lib. II. c. 12. S. 293.

[80]) Corp. Ign. p. 329. — [81]) Sendschreiben S. 68.

[82]) Epist. I. ad Alex. Rivetum im Anhange zu **Pearsons** Vindiciae p. 4.

[83]) Auch Denzinger (a. a. O. S. 15 ff.) hat diesen Versuch gemacht; allein seine Darstellung ist unbegreiflich kritiklos. So schreibt er, selbst die spätern Nachrichten z. B. des Nicetas ohne alle Kritik gebrauchend, schon dem Nikolaus, dem Simon und Menander ein vollständiges Emanationssystem, eine Ogdoas und eine Sige zu.

[84]) Man darf nicht mit einigen Kritikern, besonders Dalläus, sagen: der Interpolator fühlte, daß die Stelle, wenn sie stehen bliebe, ein Zeugniß gegen die Briefe enthalte, darum nicht, weil er durchaus nicht kritisch ist. Ad Trall. c. 11 nennt er ohne Bedenken den Basilides, Theodotus und Cleobulus. So würde er auch hier, hätte er die Stelle von der valentinianischen Sige verstanden, den Valentinus weit eher namentlich genannt als die Spur desselben verwischt haben.

ähnlich ist eine Stelle bei Augustin. de nativ. Dom.: Quae est illa generatio, qua in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum? vel quod est hoc Verbum quod dicturus ante a non silebat, quo dicto non siluit qui dicebat? Verbum quod labia nullius aperuit coeptum, clausitve finitum?

Doch nicht bloß die Bestreitung gnostischer Häretiker wird als Grund gegen die Aechtheit der Briefe angeführt, sondern umgekehrt soll auch deren Verfasser selbst spätere gnostische Ideen aufgenommen haben. Es finden sich, behauptet Baur [Urspr. des Episk. S. 176], bei ihm Anklänge an Ideen einer tiefern mystisch-speculativen Bedeutung, die jedoch gewöhnlich nur in einer änigmatischen Form ausgesprochen werden; und in einer Anmerkung werden diese mystisch-speculativen Ideen geradezu als „gnostische" bezeichnet. Noch bestimmter tritt dieser Vorwurf in der Streitschrift gegen Bunsen [S. 42 ff.] heraus, die dem Ignatius „ganz gnostische Anschauungen" zuschreibt. Die Stellen der Briefe, aus denen Baur [Urspr. des Episk. S. 176 Anm. — Streitschrift S. 36 ff.] diesen Vorwurf schöpft, sind: ad Eph. 19, ad Rom. 7, ad Rom. 3, ad Eph. 1.

Wir wenden uns zuerst zu der Stelle, auf welche Baur das meiste Gewicht legt, ad Eph. 19; wobei auf das oben ausführlich Besprochene theilweise zu verweisen ist. Die Worte haben schon den frühesten Bestreitern der Briefe Waffen liefern müssen. Dallaeus [l. II. c. 21. p. 365.] bezeichnet den darin enthaltenen Gedanken, besonders die Schilderung des Sterns als a Scr. aliena. Ganz ähnlich Basnage [a. a. O. ad a. 107. c. 19.], welcher besonders die Beschreibung des Sternes eine absona falsaque non consentanea Scr. S. nennt. Daher sei es unglaublich, daß diese Stelle von einem Apostelschüler herrühre. Gegen solche Gründe hatte Pearson freilich leichtes Spiel. Sie beruhten einerseits auf der gänzlichen Verkennung des poetischen, freilich, das müssen wir zugeben, etwas excentrisch poetischen Ausdrucks; andrerseits auf der falschen Voraussetzung, als könne Ignatius Nichts geschrieben haben, was nicht in der Schrift stehe. Pearson [Vindic. II. c. 10 p. 127.] führt ähnliche Stellen aus den Vätern an und bemerkt sehr richtig: „Neque hic (Ignatius), neque illi ex Scr. ea quae dicerent sumpserunt, sed quid ipsi de ea re sentirent, libere pronuntiabant." — Mehr Bedeutung hat es, wenn Baur in der Ignatius-Stelle eigenthümlich Gnostisches findet, zunächst in der

Digitized by Google

Idee einer Täuschung des Teufels durch den Erlöser. Allein statt einer solchen, gesetzt daß sie eine eigenthümlich gnostische wäre, lässt ja die Stelle den vollführten Rathschluß Gottes, sogleich als seinen Anfang nahm das bei Gott Bereitete, durch die Erscheinung des Sterns aller Welt in möglichst ausgedehnter und herrlicher Weise verkündigt werden. Weiter soll es ächt gnostisch sein, Christus als Stern und doch zugleich als Denjenigen der den alten an die Sterne geknüpften Zauber lös'te, darzustellen. Aber, daß Christus als Stern dargestellt werde, ist eine reine Fiction; sagt doch Ignatius deutlich, der Stern sei erschienen um Christum anzukündigen, als Gott sich in menschlicher Gestalt (also nicht als Stern) offenbarte. Endlich sollen „die Aeonen und der ganze in der Stelle enthaltene Dualismus gnostisch sein". Allein αἰῶνες für Welt kömmt unzählige Male vor und ist nichts weniger als specifisch gnostisch; und von Dualismus findet sich keine Spur in der Stelle. In der Streitschrift S. 36 ff. nimmt Baur als gnostisch vor Allem den Gedanken in Anspruch, daß das Erscheinen des Sterns der Magie ein Ende gemacht habe. Nach den Anschauungen der Gnostiker steht der Mensch unter einem Verhängniß, das durch die Gestirne bestimmt ist, welche freilich an sich Nichts thun, aber die Symbole höherer Mächte sind. Magie und Astrologie sind die Künste, durch welche man auf die Gestirne einwirken, ja sie zwingen kann nach dem Willen der Menschen zu handeln [85]). Durch Christum nun, den neuen nicht in weltlichem Glanze strahlenden Stern selber, ist dieses alte Verhältniß aufgelöst, die παλαιὰ ἀστροθεσία aufgehoben; wer sich ihm hingibt, wird von diesem Fatalismus befreit und tritt unter seine Vorsehung. Allerdings sieht nun auch Ignatius die Magie als etwas Wirkliches an und sagt, sie sei durch das Erscheinen des Sterns aufgehoben. Allein zwiefach weicht er bedeutend ab, indem er (wie oben gesagt) nicht den Stern und Christum identificirt, und von einer Befreiung von der εἱμαρμένη nichts weiß, sondern das Aufgehobenwerden der Magie bestimmt sich so denkt, daß die Magier durch die Erscheinung eines neuen Sternes, der in ihr System nicht passte, in Verwirrung geriethen [86]).

---

[85]) Z. B. **Theodotus** in einem Fgm. bei **Clem. Alex.** (ed. Sylb. p. 799): Τὰ δὲ ἄστρα αὐτὰ μὲν οὐδὲν ποιεῖ, δείκνυσι δὲ τὴν ἐνέργειαν τῶν κυρίων δυνάμεων.... Διάφοροι δέ εἰσιν καὶ οἱ ἀστέρες καὶ αἱ δυνάμεις· ἀγαθοποιοὶ, κακοποιοὶ· δεξιοὶ, ἀριστεροὶ etc.

[86]) Am deutlichsten wird dieser Unterschied zwischen den Gnostikern und Ignatius, wenn man z. B. eine Stelle bei **Theodotus** (l. c. p. 800)

Allein das ist keineswegs specifisch gnostisch. Es ist vielmehr allgemeine Anschauung der Väter, daß die Magie eine wirkliche vom Teufel und seinen Dienern stammende Kunst sei, die aber mit der Erscheinung Christi ihr Ende erreicht habe. Man vergleiche nur mit unserer Stelle einen Abschnitt aus Justin's Dialogus cum Tryph. (S. 302 ff. ed. Maur. 174), wo er Jes. 7, 16. 17. erörtert. Er sieht hierin eine Weissagung auf das Kommen der Magier; unter dem Könige der Assyrer versteht er den Herodes und legt dann weiter so aus (S. 304): Καὶ γὰρ τὸ εἰπεῖν τὸν Ἡσαΐαν, „λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ, καὶ σκῦλα Σαμαρείας," τὸν τοῦ πονηροῦ δαίμονος τοῦ ἐν Δαμασκῷ οἰκοῦντος δύναμιν ἐσήμαινε νικηθήσεσθαι τῷ Χριστῷ, ἅμα τῷ γεννηθῆναι, ὅπερ δείκνυται γεγενημένον. Οἱ γὰρ Μάγοι, οἵτινες ἐσκυλευμένοι ἦσαν πρὸς πάσας κακὰς πράξεις τὰς ἐνεργουμένας ὑπὸ τοῦ δαιμονίου ἐκείνου, ἐλθόντες καὶ προςκυνήσαντες τῷ Χριστῷ φαίνονται ἀποστάντες τῆς σκυλευσάσης αὐτοὺς δυνάμεως ἐκείνης, ἣν ἐν μυστηρίῳ ἐσήμαινεν ἡμῖν ὁ λόγος οἰκεῖν ἐν Δαμασκῷ. Ἁμαρτωλὸν δὲ καὶ ἄδικον οὖσαν ἐν παραβολῇ τὴν δύναμιν ἐκείνην καλῶς Σαμάρειαν καλεῖ. Ganz ähnliche Gedanken kehren bei Tertullianus de idololatria wieder, indem er (Cap. 9) den Scheingrund für die Astronomie, Primi igitur stellarum interpretes natum Christum annuntiaverunt, primi muneraverunt; hoc nomine Christum (opinor) sibi obligaverunt, mit den Worten widerlegt: Quid tum? Ideo nunc et Mathematicis patrocinabitur illorum Magorum religio? De Christo scilicet est mathesis hodie: stellas Christi, non Saturni et Martis et cujusque ex eodem ordine mortuorum, servat et praedicat. At enim scientia ista usque ad Evangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde nativitatem alicujus de coelo interpretetur. Am nächsten kommt dem Ignatius endlich Chrysostomus im Anfange der VI. Hom. in Matthaeum. Um die Gegner zu widerlegen, welche aus der Erzählung von der Erscheinung des Sterns Waffen gegen die Wahrheit nehmen, indem sie behaupten, die Erscheinung des Sterns bei

---

vergleicht: Διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν καινῷ φωτὶ οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος· αὐτὸς ὁ Κύριος ἀνθρώπων ὁδηγὸς, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύοντας ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν. Theodotus identificirt offenbar den Stern und Christus, und dieser Stern-Christus ist es der die Menschen von der εἱμαρμένη befreit hat zu seiner Vorsehung. Von beiden Gedanken bei Ignatius keine Spur.

Christi Geburt sei ein Zeichen, daß die Astrologie sicher und wahr sei, wendet er ein: Πῶς οὖν, εἰ κατ᾽ ἐκεῖνον ἐτέχθη τὸν νόμον, ἀστρολογίαν ἔλυσε, εἱμαρμένην ἀνεῖλε καὶ δαίμονας ἐπεστόμισε καὶ πλάνην ἐξέβαλε καὶ πᾶσαν τοιαύτην μαγγανείαν ἀνέτρεψε; Also, Justin und Tertullian und Chrysostomus denken ganz wie Ignatius die Magie durch die Erscheinung Christi aufgehoben; mit dem einzigen Unterschiede, daß sie sich diese Aufhebung nicht weiter vermittelt denken, während Ignatius sie sich vermittelt denkt durch die Verwunderung der Magie über den neuen Stern, ein Gedanke, wodurch er sich eher weiter von den gnostischen Anschauungen entfernt als ihnen näher kommt [86]).

Können wir demnach in der Hauptstelle, aus welcher Baur seinen Vorwurf schöpft, nichts Gnostisches entdecken, so beweisen die übrigen von ihm angeführten Stellen noch weit weniger. Ad Rom. 7 soll „der Gegensatz des die Materie liebenden Feuers und des Wassers als des Princips des Lebens" gnostisch sein. Die Stelle selbst lautet: Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Das Feuer ist hier offenbar Bild der Weltliebe, von der Ignatius sagt sie sei gekreuzigt; und ein solches Bild lag so nahe, daß wir nach keiner andern Quelle zu suchen brauchen. Was aber den Gegensatz des Wassers betrifft, so ist dieses hier nicht wie Baur will „Princip des Lebens," sondern einfach Bild des heiligen Geistes, wie es ja nicht bloß im N. T., sondern schon im A. T. und bei den Rabbinen vorkommt [87]). Ist bei Ignatius das Wasser Bild des h. Geistes, so ist es dagegen bei den Gnostikern, vor allen in den Clementinen, das Heilbringende selbst, durch die eigenste Wirkung des Wassers selbst werden die feurigen Naturen der Dämonen verscheucht [88]). Wie Baur weiter in den einfachen Worten ad Rom. 3, Οὐ σιωπῆς μόνον τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, eine Anspielung auf die gnostische Sige finden kann, ist schwer zu begreifen. Es bleibt also nur der Anfang des Epheserbriefes: Ἀποδεξάμενος ἐν Θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ

[87]) Joh. 7, 38. 39; bes. Joh. 4, 10 „ὕδωρ ζῶν". — Joël 3, 1; Jes. 44, 3; Jes. 58, 11; Zach. 14, 8; Ezech. 47, 1. 12. — Vgl. de Wette zu Joh. 7, 38.

[88]) Auch hier verschwindet das Gnostische, sobald man ächt Gnostisches daneben hält; z. B. Hom. Clem. XI. 26: Διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι· τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται. Vgl. Hom. IX. 11. 19. — Schliemann, Clementinen S. 229; Baur, Gnosis S. 372.

κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. In dem Ausdruck φύσις δικαία sieht Baur „die Vorstellung von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen"; es soll „kein wesentlicher Unterschied" sein zwischen dieser φύσις δικαία und γένος φύσει σωζόμενον der Gnostiker. Für diese Auffassung beruft er sich darauf, daß auch an anderen Stellen der Briefe diese Vorstellung sich finde, besonders ad Trall. 1: Ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔγνων ὑμᾶς ἔχοντας, οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν, und ad Magn. 5: Ὥςπερ γάρ ἐστιν νομίσματα δύο, ὃ μὲν Θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου κ. τ. λ. Zunächst letztere Stelle beweist gar Nichts: Ignatius sagt nur, daß die Menschen, die Gläubigen und Ungläubigen, wie zwei Münzen sind, deren jede ihr eigenes Gepräge hat, Gottes und der Welt; in den Worten liegt durchaus nicht, daß dieser Charakter den Menschen von Natur angeboren sei; Ignatius erklärt vielmehr ausdrücklich, daß die Gläubigen ihn erhalten ἐν ἀγάπῃ und διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, also nicht von Natur. In der Stelle ad Eph. 1 aber hat Bunsen (in den Anm. zum Epheserbriefe S. 86) die Schwierigkeit damit zu umgehen versucht, daß er φύσει δικαίᾳ ganz eng mit den folgenden Worten κατὰ πίστιν u. s. w. verbindet und φύσις durch Gesinnung [87]) übersetzt. Mindestens Letzteres ist falsch: φύσις kann nie, am wenigsten bei Ignatius, „Gesinnung" heissen. Die Schwierigkeit verschwindet, wenn wir uns klar machen, was Ignatius unter φύσις versteht, besonders aus ad Trall. 1. Hier steht der φύσις die χρῆσις gegenüber. „Eure untadelhafte Gesinnung," sagt Ignatius, „habt ihr nicht als durch Uebung erworbene, (sodaß doch immer noch etwas Angelerntes, von aussen Angeeignetes, Aeusserliches wäre), sondern sie ist euch gleichsam zur andern Natur geworden, sie wurzelt in eurem innersten Menschen." Daß er hiebei nicht an eine dem Menschen von Natur zukommende Beschaffenheit denke, erhellt neben andern Stellen aus der ad Magn. 5 und aus ad Eph. 1, wo allerdings φύσει δικαίᾳ eng mit den folgenden Worten zu verbinden ist. So sieht Ignatius die christliche Gesinnung wohl an als etwas im tiefsten Innern des Menschen Wurzelndes, als seine neue Natur (im Gegensatze gegen die χρῆσις); aber diese ist ihm keine anerschaffene, sondern durch den Glauben an Christum erworbene.

---

[87]) Er übersetzt: „Da ich in Gott willkommen geheissen den vielgeliebten Christennamen, den ihr euch erworben durch Gesinnung, die da gerecht ist nach Glauben und Liebe in Christo."

Doch die Gegner dehnen den Vorwurf viel weiter aus: nicht bloß einzelne Aussprüche des Ignatius werden als gnostisch in Anspruch genommen, seine ganze Persönlichkeit, wie sie sich in den Briefen ausprägt, soll eines Apostelschülers nicht würdig sein. Besonders zwei Puncte werden hervorgehoben: Hochmuth, verbunden mit affectirter Demuth; und ein Märtyrer-Heroismus, ein Drängen zum Märtyrerthum, als nicht allein unapostolisch, sondern in jener Zeit durchaus unmöglich. Beide Vorwürfe sind übrigens nicht neu. Schon Dalläus [90]) sieht, freilich zum Theil auf Stellen aus der längeren griech. Recension gestützt, bei Ignatius Hochmuth und affectirte Demuth, indem er Stellen aus den paulinischen Briefen nachäffe; ebenso auch falschen Märtyrerheroismus: Tria quaedam a sanctissimi Martyris pietate ac modestia ut mihi quidem videtur aliena denoto: primum, quod adeo vehementer pios Romanos deterret, ne paratum supplicium ullis vel officiis vel etiam precibus ac votis a suo capite avertere vel arcere conentur; alterum, quod se bestias ultro ad necem suam accelerandam provocaturum scribat; tertium denique, quod se non simpliciter a bestiis laniari atque interfici, sed etiam ita vorari atque absumi omnes sui corporis particulas exoptet, ut earum nihil ad sepulturam supersit. Horum enim trium nullum in omni martyrum Christianorum copia exemplum exstare memini. Auf alle diese Vorwürfe hat bereits Pearson eingehend geantwortet. Besonders ausführlich sucht er den letzten zu widerlegen; aber, wie uns scheint, mehr gelehrt als glücklich, durch Nachweisung desselben Drängens nach dem Märtyrerthume auch bei Andern. Denn, da die dafür aufgeführten Beweisstellen alle später sind [91]), so ist damit höchstens gegen die letzte Bemerkung des Dalläus, nicht gegen den Vorwurf überhaupt Etwas bewiesen.

Stärker, aber auch in haltbarerer Weise, als seine Vorgänger, hat Baur [Urspr. d. Episk. S. 159 ff.] die in Rede stehenden Vorwürfe wiederholt. „Die Briefe," sagt er, „tragen einen anmaßenden, unter der Maske der Demuth ächt hierarchisch sich aus-

[90]) a. a. O. II. c. 24. p. 372; c. 29. p. 413; c. 18. p. 343.

[91]) Nur eines von diesen Zeugnissen, das Schreiben des Tiberian, Statthalters von Palästina, an den Trajan (bei Malala, Chronographia lib. XI. p. 356 ed. Oxon. p. 273 ed. Dindorf.) würde in diese Zeit fallen, wenn es ächt wäre. Allein wir glauben, die von Tillemont (a. a. O. Tom. II. not. 2 „sur la persécution du Trajan" p. 571) und Dodwell (Dissert. Cypr. de paucitate martyrum c. XI.) vorgebrachten Gründe reichen aus, es als untergeschoben darzuthun.

sprechenden Hochmuth, auf eine jedes christliche Gefühl von sich zurückstoßende Weise zur Schau; — wir sehen in der That schon hier ganz die Elemente vor uns, die das Wesen des hierarchischen Charakters ausmachen, auf der einen Seite den Stellvertreter Gottes und Christi, auf der andern den servus servorum." „Man analysire," heisst es in der Streitschrift (S. 54), „sich nur die Märtyrergesinnung des Helden dieser Briefe, um von Allem, was uns den Märtyrertod eines Sokrates und den Tod Jesu selbst zu einer in sittlicher Hinsicht so großen und edlen Erscheinung macht, hier auch nicht das Geringste zu finden. Der Held dieser Briefe geht dem Märtyrertode nicht deßwegen entgegen, weil er es aus der besonderen Fügung der Umstände, in welchen er sich befindet, als eine sittliche Nothwendigkeit erkennt, sich mit gottergebenem Sinne dem Willen Gottes zu unterwerfen; er wird nicht Märtyrer mit der vollen Empfindung der Bitterkeit, die ein solcher Kelch für jedes ächt menschliche Gefühl immer haben muß, mit dem natürlichen, einer solchen That ihren sittlichen Werth erst verleihenden Schmerz der Selbstverläugnung; er tritt mit einem Heroismus auf, welcher die beabsichtigte That nöthigenfalls von Gott sogar ertrotzen würde. — Die Bedeutung des Märtyrertodes selbst liegt für ihn nicht in der Gesinnung aus welcher er hervorgeht, und von welcher er als seiner wesentlichen Bedingung getragen wird, sondern nur in dem Factum selbst, in dem opus operatum des Todes." — Vor Eingehen auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Schilderung wollen wir uns darüber klar zu werden suchen, welches Moment für oder wider die Aechtheit der Briefe darin liege. Gesetzt, Ignatius zeigte sich so hochmüthig, so hierarchisch affectirt demüthig, so voll falschen Märtyrerheroismus, würde daraus Etwas gegen die Aechtheit der Briefe folgen? Gewiß nur dann, wenn man nachwiese, daß ein Apostelschüler nicht so hätte auftreten können; wenn man darthäte, daß ein solcher Märtyrerheroismus im Anfang des 2. Jahrh. unmöglich war. Baur versucht allerdings in der Abhandlung über den Urspr. des Episk. mehrmal diesen Beweis; allein er kommt nie über die bloßen Behauptungen hinaus: „daß die Persönlichkeit des Ignatius, wie sie in den Briefen erscheint, weit mehr mit der Voraussetzung einer absichtlichen Erdichtung als einer wirklichen Geschichte zusammenstimme," „daß in der Schilderung des Ignatius Züge zusammenkommen, welche im Leben wenigstens nie ohne eine Fiction zusammenkommen können." Daneben behauptet er auch:

„daß man eine freiere Ansicht vom Märtyrerthum erwarten sollte in einer Zeit, in welcher der wahren Geschichte zufolge, die von Christenverfolgungen vor Trajan nur sehr wenig weiß, der Enthusiasmus für das Märtyrerthum noch nicht wie später eine solche Gewalt auf die Gemüther ausüben konnte." Allein, was jene ersten Behauptungen anlangt, so möchten sich doch aus der Geschichte besonders unter den Montanisten und Donatisten ähnliche Charaktere nachweisen lassen. Sodann weiß allerdings die Geschichte vor Trajan von keinen allgemeinen Christenverfolgungen, aber sie weiß von Christenverfolgungen in Palästina, die von den Juden ausgingen, von Verfolgungen, die Paulus zu erdulden hatte, von einer blutigen Verfolgung unter Nero, die wenn auch zunächst auf Rom beschränkt, doch gewiß auch auf die Lage der Christen in den Provinzen einwirkte, von Quälereien und Beunruhigungen der Christen unter Vespasian und Titus [92]), von Hinrichtungen und Märtyrern unter Domitian [93]); sie weiß, daß unter Trajan Plinius die standhaft als Christen sich Bekennenden hinrichten, gegen christliche Sclavinnen die Folter anwenden ließ [94]); sie weiß von dem allgemeinen Hasse der Heiden gegen die Christen, der sich bei Tacitus [Ann. XV. 44.] ausspricht, wenn er das Christenthum eine exitiabilis superstitio nennt, wenn er von den Christen sagt, odio generis humani convicti sunt, und sie als per flagitia invisos bezeichnet, ein Haß der nach des Eusebius Zeugniß [Hist. eccl. III. 32.] schon in den ersten Jahren des Trajan in jene Volkswuth ausbrach, die den Tod der Christen forderte: Dinge die zusammengenommen doch auch auf der Seite der Christen schon damals einen Märtyrerheroismus zu erregen nicht verfehlen konnten. — Baur selbst gibt in seiner Streitschrift (S. 57) der Sache eine ganz andere Wendung. Er „will den Märtyrerheroismus nicht als Argument gegen die Aechtheit der Briefe anwenden"; er versucht nun vielmehr uns bange zu machen vor dem „Bilde eines apostolischen Mannes," das wir hier gewinnen, indem das des Ignatius, wäre es ein ächtes, unsere hohen Begriffe vom apostolischen Zeitalter sehr herabstimmen müsste. „Man erwäge also wohl," heisst es, „was wir für unser Bild der apostolischen Zeit gewinnen, wenn es endlich so angestrengten Bemühungen noch gelingen sollte die angeblichen

[92]) Jos. de bell. jud. VII. 6, 6.

[93]) Suet. in Domit. c. 12; Xiphilini Epitome Dionis Cass. 67, 14; Euseb. chron. lib. II. ad Olymp. 218.

[94]) Plin. Epp. l. X. ep. 96.

Briefe des Ignatius der apostolischen Zeit als ein ächtes Erzeugniß ihres christlichen Geistes zu vindiciren." Allein das kann uns zunächst doch keineswegs von einer ruhigen Prüfung abhalten, und man weiß eigentlich nicht recht, was man sich für eine Vorstellung von einer historischen Kritik machen soll, die solche Gründe für bestimmend hält. Jedenfalls ist das damit zugestanden, daß diese Vorwürfe des Hochmuths oder affectirter Demuth und eines falschen Märtyrerheroismus, selbst wenn sie begründet wären, gegen die Aechtheit der Briefe Nichts beweisen können.

Aber sind diese Vorwürfe denn begründet? Für den des Hochmuths berufen sich die Gegner zuerst auf den Namen ὁ Θεοφόρος. „Welch' eine Anmaßung," sagt Baur (Urspr. d. Episk. S. 161), „liegt schon in dem Namen ὁ Θ., welcher dem Ignatius nicht von Andern gegeben, sondern von ihm selbst im Munde geführt und sogar allen seinen Briefen vorangestellt wird!" Wenn er auch alle Christen θεοφόροι und χριστοφόροι nennt (ad Eph. 9), so liegt doch darin, daß er sich vorzugsweise so nennt, daß „er sich hiermit einen eigenthümlichen Vorzug beilegen, sich als einen mit Gott und Christo ganz besonders eng verbundenen bezeichnen will." Wir müssen hier jedoch ganz der schon früher geäusserten Vermuthung beistimmen, daß der Name Θεοφόρος späteren Ursprungs ist. Er findet sich bei den Vätern der ersten 5 Jahrhunderte gar nicht. Baur wendet ein: wenn Ignatius auch den Namen geführt habe, so brauche er doch nicht immer damit genannt zu sein. Allein hiergegen möchte vor Allem geltend zu machen sein, daß auch Chrysostomus in seiner Hom. in St. Ign. den Namen nicht kennt. Wäre er damals schon gebräuchlich gewesen, hätte er schon in den Ueberschriften der Briefe gestanden, so würde Chrysostomus, der ja in jener Homilie Alles zusammenhäuft und rhetorisch ausführt, was zum Lobe des Ignatius dienen konnte, gewiß nicht unterlassen haben auch diesen Namen zu gebrauchen, der ihm ja reichen Stoff zum Lobe des Ignatius bieten konnte. Erst im 6. Jahrhundert tritt der Name auf, zuerst bei Ephraem [95]), und fehlt von da an fast bei keinem Schriftsteller

[95]) Epist. ad Zenobium Scholasticum; cf. Photius Biblioth. Cod. 228: „Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου", und de sacr. Antiochiae legibus, cf. Phot. Bibl. Cod. 229. Huther (a. a. O. S. 46) und Arndt (Stud. u. Krit. 1839. S. 179) führen den Leontius von Byzanz (um 600?) als den Ersten auf, welcher den Namen gebraucht. Arndt meint, Photius habe den Ausdruck des Ephräm nach dem ihm geläufigen modificirt; eine Annahme zu der wir keinen Grund sehen.

der den Ignatius erwähnt. Die Entstehung des Namens lässt sich unschwer denken. Zuerst nannte man, wie Ignatius selbst, alle Christen θεοφόροι und χριστοφόροι, weil sie alle Gott und Christum im Herzen tragen. Dann übertrug man den Namen vorzugsweise auf Märtyrer, die sich ja besonders als Solche erwiesen, in denen Gott und Christus wohnen. So nennt Phileos (bei Euseb. hist. eccl. VIII, 10) die Märtyrer χριστοφόροι, Athanasius den Paulus χριστοφόρος. Auf diese Art erhielt auch Ignatius den Beinamen, an den sich dann später, wie wir gezeigt, so viele Sagen anknüpften [96]). Mit vielem Schein könnte man sich aber dieser Behauptung eines späteren Ursprungs des Namens gegenüber auf einige Stellen der Briefe berufen, in denen auf denselben angespielt zu werden scheint. Zuerst haben ad Magn. 1. bei den Worten καταξιωθεὶς γὰρ ὀνόματος θεοπρεπεστάτου wirklich viele Ausleger an den Namen Θεοφόρος gedacht [97]). Allein dieses ist durch den Zusammenhang nicht im mindesten indicirt. Der Zusammenhang zwingt vielmehr, da Ignatius von seinen Leiden redet, an den Namen eines Märtyrers oder Confessors zu denken. Noch weit scheinbarer ist eine Anspielung ad Smyrn. 5: Τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; ὁ δὲ τοῦτο μὴ λέγων τελείως αὐτὸν ἀπήρνηται, ὢν νεκροφόρος. Hier scheint die Beziehung des Lobes auf den lobenden Beinamen θεοφόρος auf den ersten Blick durchaus nothwendig, da dann ein Wortspiel zwischen θεοφόρος, σαρκοφόρος und νεκροφόρος entsteht [98]). Allein, bei näherem Hinsehen ist der Zusammenhang durchaus gegen diese Auffassung. Einige, beginnt Cap. 5, läugnen Christum und lassen sich weder durch die Propheten, noch das Gesetz Mosis, noch das Evangelium, noch auch durch unser Leiden überzeugen. „Denn (darum können eben unsere Leiden sie nicht überzeugen) von uns

96) Interessant ist es, daß die wie es scheint älteren Märtyreracten im Syrischen (bei Cureton a. a. O. S. 224) und ein Fragment der Briefe (ebd. S. 197. 201) das Wort eigentlich noch nicht als Nom. propr. ansehen, sondern übersetzen.

97) So Pearson und Smith in den Anmm. zu unserer Stelle (bei Smith a. a. O. S. 41 u. 77). Auch Hefele bemerkt dazu: „i. e. τοῦ Θεοφόρου, quasi dicat: ὀνόματος Θεοῦ. ὅ ἐστιν εὐπρεπέστατον. Usser schwankt zwischen der Beziehung auf den Christennamen überhaupt und der auf den Namen eines Märtyrers oder Confessors. Das Erstere ist doch wohl zu allgemein.

98) So fasst es daher auch Hefele: Christus dicitur σαρκοφόρος, Ignatius θεοφόρος, is qui negat incarnationem Christi νεκροφόρος.

denken sie dasselbe"; d. h. wie sie von Christo sagen, er habe nur gelitten κατὰ τὸ δοκεῖν, so sagen sie auch von uns, daß wir nur scheinbar leiden [99]). „Denn," fährt er fort, „was nützt es mir, wenn mich Jemand lobt, den Herrn aber lästert, indem er nicht bekennt, daß er ins Fleisch gekommen?" Wenn er nicht bekennt, will Ignatius sagen, daß Christus ins Fleisch gekommen und im Fleische wirklich gelitten, was nützt mir dann sein Lob, er wird ja auch mein Leiden nicht als wirkliches anerkennen, sondern von mir τὸ αὐτὸ φρονεῖν. Dann muß aber mit dem ἐπαινεῖν ein Lob gemeint sein, welches sich auf das Leiden des Ignatius bezieht, also das Lob eines Märtyrers oder Confessors, und die Beziehung auf den Namen Ͽεοφόρος ist durch den Zusammenhang geradezu ausgeschlossen. — Es soll weiter Hochmuth von Ignatius sein, wenn er sich ad Trall. 5 seiner Kenntnisse des Himmlischen rühmt. Aber es kommt doch vor Allem darauf an, wie er sich dessen rühmt. Einfacher als es dort geschieht konnte er doch nicht sprechen; wir unterschreiben vielmehr ganz das Urtheil Cotelier's zu unserer Stelle: Non potuit majori cum demissione loqui martyr de cognitione coelestium sibi divinitus concessa. Es soll Hochmuth von Ignatius sein (Baur a. a. O. S. 164), „wenn er alle Prädicate, vermöge welcher er den Bischof gleich Gott und Christus geehrt wissen will, wie sich von selbst versteht, auch sich beilegt." Allein wenn „es sich von selbst versteht," wie Baur sehr richtig bemerkt, so ist es kein Zeichen von Hochmuth; war er einmal Bischof, so legte er sich nicht die Prädicate bei, sondern sie wurden ihm vermöge seines Amtes beigelegt. Es soll endlich Hochmuth sein, „wenn er die Bischöfe der Gemeinden um sich versammelt und ihnen und den Gemeinden alle möglichen Vorschriften ertheilt, sich im Grunde als Oberbischof gegen sie benimmt, als der unmittelbare Stellvertreter Christi." Allein er versammelt doch nicht die Gemeinden um sich, sie kommen ihn zu grüßen; er redet nicht zu ihnen, als ob er ein Amt dazu hätte, sondern aus Liebe, οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις, sagt er Ephes. 3; er ermahnt sie nicht als Oberbischof, nicht wie Paulus und Petrus, sondern als ihr Mitschüler, ihr Mitchrist, ihr Bruder. Wo ist da irgendwie Hochmuth? Aber vielleicht steckt dieser gerade in diesen demüthigen Ausdrücken, wie sich in der Demuth ja oft der schlimmste Hochmuth birgt. Die Gegner sehen wirklich bei Ignatius solche affectirte hochmüthige

[99]) Ganz ähnlich ad Trall. 10; ad Smyrn. 4.

Digitized by Google

Demuth auf allen Seiten. Es ist falsche Demuth, wenn er sich den geringsten der syrischen Christen nennt (ἔσχατος αὐτῶν ὤν ad Smyrn. 11), der eigentlich nicht werth sei ein syrischer Christ genannt zu werden, wenn er sich geringer nennt als seine Leser (Magn. 11), oder einen σύνδουλος des Diakonus (ad Eph. 5); es sollen „affectirte Selbstermahnungen zur Demuth" sein, wenn er ad Trall. 4 sagt: Πολλὰ φρονῶ ἐν Θεῷ· ἀλλ' ἐμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν καυχήσει ἀπόλωμαι. Aber warum affectirte Demuth, warum keine wahre? Die Gegner haben dafür keine Gründe; denn das kann doch nicht die Demuth zu einer affectirten machen, daß daneben auch Stellen vorkommen in denen sich die festeste Heilsgewißheit des Ignatius ausspricht. Das ist ja eines von den Geheimnissen eines Christenlebens, daß sich darin neben einander finden die festeste Heilsgewißheit und die Demuth, die allein auf den Herrn hofft, die Gewißheit, dem Herrn für immer anzugehören, und doch die Furcht, ihn verlieren zu können. Sollte es bei Ignatius anders sein? Wir geben zu, er gebraucht starke kräftige Ausdrücke; aber ein kräftiger Charakter bedarf kräftiger Ausdrücke, wenn sie selbst hier und da an's Exaltirte streifen, ein Paulus redet nicht mit den Worten eines Johannes. Finden sich denn nicht bei Paulus in derselben Weise Worte der tiefsten Demuth zusammen mit den Aussprüchen eines christlichen Stolzes? Baur gesteht ein, daß in dem Urtheil über Ignatius Manches subjectiv sei; ja er nimmt eigentlich Alles was er gesagt hat wieder zurück, mit den Worten: „er habe nicht gerade behaupten wollen, der Verfasser habe mit Bewusstsein und Absicht seinen auf so eigenthümliche Weise mit Demuth gemischten hierarchischen Hochmuth an den Tag gelegt." Um daher ein möglichst objectives Urtheil zu gewinnen, wollen wir die hauptsächlichsten Aussprüche des Ignatius, auf welche hier Gewicht gelegt wird, mit paulinischen zusammenstellen. Es wird uns nicht schwer werden, einem jeden Worte bei Ignatius, welches „affectirte Demuth" enthalten soll, ein ähnliches paulinisches gegenüber zu stellen. Man vergleiche nur ad Eph. 12: Οἶδα, τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω. Ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἐλεημένοι· ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι, mit 1 Kor. 4, 10: Ἡμεῖς μωροὶ διὰ Χριστόν, ὑμεῖς δὲ φρόνιμοι ἐν Χριστῷ· ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί· ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι; ad Trall. 4: Πολλὰ φρονῶ ἐν Θεῷ· ἀλλ' ἐμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν καυχήσει ἀπόλωμαι, mit 1 Kor. 9, 27: Ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ

σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι; ad Magn. 12 mit 2 Kor. 13, 9; ad Eph. 3 mit 2 Kor. 12, 11; ad Eph. 8 mit 1 Kor. 4, 13. Daneben aber auch bei Paulus derselbe „Hochmuth." Man vergleiche z. B. ad Rom. 2 mit Röm. 8, 38, den Stolz des Paulus auf sein Apostelamt mit dem des Ignatius auf sein Bischofamt (1 Kor. 9, 2 mit ad Rom. 2). Warum soll denn dasselbe Wort das bei Paulus als wahre Demuth anerkannt ist, bei Ignatius affectirte bezeichnen? Solange dafür keine Gründe und Beweise beigebracht werden, und solche finden sich bei den Gegnern nicht, sei man auch gegen Ignatius gerecht und bürde ihm nicht als affectirte Demuth auf, was man bei Paulus als wirkliche anerkennt.

Gehen wir nun zu dem zweiten Vorwurf über, dem Märtyrerheroismus des Ignatius, so können wir ihn zusammenfassen in die Worte Baur's: „Die Bedeutung des Märtyrertodes liegt für Ignatius nicht in der Gesinnung, aus welcher er hervorgeht und von welcher er als seiner wesentlichen Bedingung getragen wird, sondern nur in dem Factum selbst, dem opus operatum des Todes." Allein an der Richtigkeit dieses Urtheils müssen uns schon von vorn herein zwei Bemerkungen irre machen: Einmal, daß Ignatius an unzähligen Stellen den Tod Christi als das Heilbringende ansieht, den Glauben des Menschen als die das Heil aneignende Kraft: ἀρχὴ, sagt er ad Eph. 14, μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη, wer nicht glaubet der wird gerichtet (ad Smyrn. 6). Sodann, daß er das Märtyrerthum als eine Gnade ansieht (ad Rom. 1): ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ εὐοικονόμητός ἐστιν, ἐάν περ χάριτος ἐπιτύχω, εἰς τὸ τὸν κλῆρόν μου ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν, von der er nicht weiß, ob er ihrer würdig sei (ad Trall. 4); daß er das ihm gefallene Loos als ein Geschenk des Erbarmens seines Gottes ansieht (ad Phil. 5, ad Rom. 9), der, wie er hofft, ihn auch stark machen wird auszuharren (ad Smyrn. 4), weßhalb er selbst ihn anfleht ihn in seiner Treue zu bewahren (ad Trall. 13), und auch die andern Gemeinden bittet für ihn solche Fürbitte zu thun (ad Philad. 5, Eph. 1, 11). Sieht er so sein Märtyrerthum an, so kann es für ihn nicht wohl die Bedeutung eines opus operatum gehabt haben. Es kann allerdings ein solcher Schein sehr leicht entstehen, wenn man bemerkt, daß Ignatius unzähligemale sagt, er werde durch das Märtyrerthum Gott oder Christum erlangen. Aber er sagt keineswegs, erst durch das Märtyrerthum

gelange der Mensch zur Einheit mit Gott und Christo; dieses geschieht nach Ignatius durch den Glauben an das Kreuz, Christus selbst ist ihm τὸ ἀδιάκριτον ζῆν, welches man durch Einigung mit ihm erhält. Dieses Leben hat Ignatius auch schon vor seinem Märtyrertode in sich, schon da gehört er Christo an, ist sein Schüler, schon da ist in ihm „kein Feuer mehr, welches die Welt liebt, sondern der Geist, der ihn hinaufzieht zum Vater." Was er durch seinen Märtyrertod zu erlangen hofft, ist nur der Abschluß des irdischen Kampfes, die völlige Vereinigung mit Christo, die ζωὴ ἀέννaος (ad Rom. 7). Aber selbst hier sieht er das Märtyrerthum nicht etwa als ein op. oper. an, nicht die That an sich hat ihm unbedingten Werth, es kommt vielmehr Alles auf die Gesinnung an. Vgl. ad Smyrn. 4: 'Αλλ' ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς Θεοῦ, μεταξὺ θηρίων μεταξὺ Θεοῦ· μόνον ἐν τῷ ὀνόματι 'Ιησοῦ Χριστοῦ. Auf den letzten Worten liegt offenbar der Nachdruck; nur dann, will Ignatius sagen, ist nahe beim Schwert nahe bei Gott, nur dann ist das Märtyrerthum der Weg zur vollen Einigung mit ihm, wenn es erduldet wird im Namen Christi, wenn es, wie er gleich darauf sagt, ein συμπαθεῖν τῷ Χριστῷ ist. Ignatius stellt auch nirgend das Märtyrerthum als den einzigen Weg zu der vollen Einigung mit Christo hin; nur das spricht er als seine volle Ueberzeugung aus, daß es für ihn der richtige, der nächste und leichteste Weg ist. Nur dieses liegt in den Worten ad Rom. 1: 'Υμῖν γὰρ εὐχερές ἐστιν, ὃ θέλετε ποιῆσαι· ἐμοὶ δὲ δύςκολόν ἐστιν τοῦ Θεοῦ ἐπιτυχεῖν, ἐάνπερ ὑμεῖς φείσησθέ μου. Und ad Rom. 2: 'Εὰν γὰρ σιωπήσητε ἀπ' ἐμοῦ, ἐγὼ γενήσομαι Θεοῦ· ἐὰν δὲ ἐρασθῆτε τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι τρέχων. Ein anderer Weg, will er sagen, wird mir schwer; während jetzt der Kampf für mich zu Ende wäre und das Ziel erreicht, müßte ich dann den Kampf von neuem beginnen, gleichsam meinen Lebensweg noch einmal durchlaufen.

Allerdings, eine gewisse ungestüme Hast, ein heftiges **Drängen nach dem Märtyrerthum** spricht in den Briefen sich aus. So in dem oft wiederholten Wunsche bald zu leiden, in der Furcht das Ziel nicht zu erreichen, in der oft wiederkehrenden Bitte an die Gemeinden für ihn zu flehen, daß er sein Loos erlange; so vor Allem im ganzen Römerbriefe, der ja nichts enthält als diese eine Bitte, ihm nicht hindernd in den Weg zu treten. Allein, es ist darin nichts Gemachtes und Erkünsteltes; wenn eine Per-

Digitized by Google

sönlichkeit wie Ignatius in eine solche Lage kam, so musste sie sich vielmehr so aussprechen. Wir haben oben die Einwürfe, welche gegen die Geschichtlichkeit des Factums geltend gemacht sind, zurückgewiesen und dürfen uns daher jetzt auf die dort gewonnenen Resultate stützen. Nun denke man sich die ganze Lage und Persönlichkeit des Ignatius. Letztere hat etwas Excentrisches, Heftiges; dabei ist er voll Phantasie, eine in manchen Stücken wirklich poetische Natur. Sein ganzes Leben geht auf in der Liebe zu Christo seinem Herrn, diese Liebe ist der Grundton seines ganzen Daseins. Lange hat er seine Gemeinde in Frieden geweidet; nun am Ende seines Lebens kommt es darauf an, den Herrn offen vor der ganzen Welt troß Feuer, Schwerdt und wilden Thieren zu bekennen. Er wird herausgerissen aus seiner Gemeinde, umgeben von wilden Soldaten, die seine ganze Reise zu einem Thierkampfe machen, durch Asien geschleppt, um in Rom für seinen Herrn zu sterben. Ueberall kommen ihm die Gemeinden liebevoll entgegen, schicken Gesandte ihn zu bewillkommnen. Durch das alles wird seine Phantasie, seine brennende Liebe noch heftiger aufgeregt, bis sie zu dieser lodernden Flamme wird. Täglich leidend sehnt er sich täglich mehr nach dem Ende der Leiden; täglich als Märtyrer begrüßt, wird der Drang zum Märtyrerthum bei ihm immer stärker; täglich aber auch bei dem allen die Güte seines Herrn erfahrend, täglich überall in den Städten und Gemeinden des Herrn Werk anschauend, seine Kirche begrüßend und von ihr begrüßt, wächst auch seine Liebe zum Herrn und seine Sehnsucht für ihn und seine Kirche zu dulden und zu sterben. — Aber es kommt noch Etwas hinzu, was bis jetzt ganz übersehen scheint, was aber doch mehr als alles bisher Berührte den Schlüssel zu diesem heftigen Drängen nach dem Märtyrerthume gibt: die Anfechtungen welche Ignatius auf seinem Wege zu erdulden hatte. Die deutlichsten Spuren davon liegen in den Briefen vor. So bekennt Ignatius ad Rom. 7: Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται, καὶ τὴν εἰς Θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι. Man könnte freilich geneigt sein das διαρπάσαι des Fürsten dieser Welt darauf zu beziehen, daß er Andere antreibe das Märtyrerthum des Ignatius zu verhindern; allein dagegen sind die letzten Worte des Satzes, die sich nur von Anfechtungen die Ignatius selbst zu erleiden hatte verstehen lassen, indem der Teufel ihn hinwegreissen wollte von Christo und sein Streben nach der Einigung mit ihm durch den Tod zerstören. Darauf deutet auch der

mehrfach vorkommende Ausdruck ἔτι ὑπὸ κίνδυνόν εἰμι [ad Trall. 13, ad Eph. 12] hin: er war noch in Gefahr, ob er seine Ziel erreichen würde. Wir können aus einzelnen Andeutungen auch schliessen, worin diese Anfechtungen bestanden, nämlich in der Neigung zu Selbstüberhebung, und in der Gefahr schwach zu werden in der Furcht vor dem Märtyrertode selbst. Wie die Neigung zu Hochmuth Nahrung fand, ist nicht schwer zu sehen: so viele Ehrenbezeugungen mussten einer so erregten und phantasiereichen Natur gefährlich werden. Ignatius erkennt dieses selbst an, namentlich ad Trall. 4: Πολλὰ φρονῶ ἐν Θεῷ· ἀλλ' ἐμαυτὸν μετρῶ, ἵνα μὴ ἐν καυχήσει ἀπόλωμαι. Νῦν γάρ με δεῖ πλέον φοβεῖσθαι, καὶ μὴ προσέχειν τοῖς φυσιοῦσίν με. Die Eitelkeit ist es also, die er fürchtet, sie bringt ihn zu der so oft ausgesprochenen Besorgniß, er möge des Märtyrerthums nicht würdig erfunden werden. Fast noch deutlichere Spuren finden sich von der Furcht, er möge schwach werden und wohl gar im entscheidenden Augenblicke selbst dahin streben dem Märtyrerthum zu entgehen. So bittet er, ad Rom. 7, die Römer, nur dem zu folgen was er ihnen schreibe, nicht dem was er ihnen vielleicht bei seiner Gegenwart Entgegengesetztes (um sie umzustimmen) sagen werde: Μηδ' ἂν ἐγὼ παρὼν παρακαλῶ ὑμᾶς πείσθητέ μοι· τούτοις δὲ μᾶλλον πείσθητε, οἷς γράφω ὑμῖν. Dazu kommt, daß vielleicht (etwa nach ad Philad. 7) auch von Anderen Versuche gemacht wurden ihn irre und abwendig zu machen. Jedenfalls sehen wir in den Briefen Spuren von Anfechtungen, Spuren eines heftigen Kampfes, der den Ignatius erschütterte; freilich nur leichte Spuren, er verschliesst den Kampf in seine Brust, nur hier und da tritt dieser unwillkürlich hervor. Immer eine Bestätigung, daß wir hier keine fingirte, sondern eine wirkliche, lebendige Persönlichkeit vor uns haben. Ein Andrer würde, diese Persönlichkeit erdichtend, entweder den Kampf gar nicht haben hervortreten lassen, oder, wollte er uns denselben schildern, die Farben stärker aufgetragen haben. — Fassen wir das Erörterte zusammen. Man denke sich die heftige, excentrische Persönlichkeit des Ignatius in einen solchen Kampf versetzt: auf der einen Seite die brennende Liebe zum Herrn und die feste Ueberzeugung, daß es nicht nur im Allgemeinen des Christen Pflicht ist für den Herrn zu dulden und ihn auch im Tode zu bekennen, sondern das Märtyrerthum sein ihm persönlich bestimmtes Loos (κλῆρος, wie er es oft nennt), daneben die heisse Sehnsucht nach

völliger Einigung mit dem Herrn; auf der andern Seite die fortwährenden Bedrängnisse und Leiden auf dem weiten Wege, die fortwährende Furcht schwach zu werden und doch kein gutes Zeugniß abzulegen, auch die wohlerkannte Neigung durch die Ehrenbezeugungen der kleinasiatischen Gemeinden sich eitel und hochmüthig machen zu lassen und seines herrlichen Looses unwürdig zu werden: musste da nicht eine Natur wie Ignatius sich heftig sehnen nach dem Ende eines solchen Kampfes, musste nicht der heissesste Wunsch in ihm erwachen, doch bald und gewiß das Märtyrerthum zu erlangen? darf es uns wundern, daß er die Gemeinden bittet für ihn den Herrn anzuflehen, daß er's erlange, wenn er namentlich die römische Gemeinde auf alle Weise zu bewegen sucht Nichts zu thun was seinen Kampf verlängern würde? So erklärt sich wohl Alles vollkommen; ja die scharf ausgeprägte Persönlichkeit wie sie in den Briefen auftritt, zeugt für die Aechtheit derselben, das Bild das sie zeichnen, lebendig mit seinen Licht- und Schattenseiten, kann kein fingirtes sein, es trägt vielmehr deutlich den Stempel der Aechtheit.

Doch es bleibt den Gegnern noch ihr, wie sie meinen, festester Grund gegen die Briefe: daß nämlich die Kirchenverfassung wie sie bei Ignatius sich darstellt, bestimmter der Episkopat in der Ausbildung wie ihn uns die Briefe vorführen, einer weit spätern Zeit angehöre. Dieser am meisten besprochene und gewichtigste Grund, den wir eben deßhalb an das Ende unserer Prüfung gesetzt, ist bekanntlich die Haupturfache und der Mittelpunct des ganzen Streites über die Aechtheit der Briefe gewesen, wiefern diese den Episkopalisten als die festeste Burg galten, die ihre Gegner ihnen um jeden Preis zu nehmen suchten. Gleichwol hat, mit Ausnahme Rothe's, fast Keiner weder von den Gegnern noch den Freunden der Briefe es versucht, sich ein klares zusammenhängendes Bild des ignatianischen Episkopats zu entwerfen. Fast Alle reissen sich nur einzelne Züge aus demselben heraus und suchen darauf ihre Ansichten zu stützen. Nur Rothe entwirft ein sehr genaues, bestimmtes Bild; da wir ihm aber nicht in allen Stücken, sogar in einem Hauptpuncte nicht beistimmen können, so entsteht für uns um so mehr die Aufgabe, ehe wir an die Untersuchung der Frage selbst gehen, ein solches Bild zu zeichnen.

Die Kirche Christi ist nach Ignatius Ein Leib, bestehend aus den Heiligen und Gläubigen unter Juden und Heiden (ad Smyrn. 1), sie ist eine ἐκκλησία καθολική, ein Ausdruck der bei Ignatius

bekanntlich zuerst auftritt. Das Haupt dieser Kirche ist Christus, Er oder Gott ist der oberste Bischof der Kirche (ad Magn. 3). Die Einzelgemeinde ist nun das Abbild dieser ἐκκλησία καθολική: wie jene ihr Haupt hat, Christus, so hat diese auch ein Haupt, den Bischof (ad Smyrn. 8: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥςπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία). Ignatius zieht hier offenbar eine Parallele zwischen der Kirche und der einzelnen Gemeinde: wie Jene ihr Haupt hat an Christo, um den sie sich schaaren muß, so Diese am Bischof. Der οἰκοδεσπότης nämlich, lehrt Ignatius ad Eph. 6, hat in jede Gemeinde einen Verwalter gesetzt an seiner Statt, den Bischof, welcher Christum, das Haupt der Kirche, in der Gemeinde vertritt. Darum erscheint auch der Bischof bei Ignatius immer als Stellvertreter Christi. Der Episkopat ist hiernach bei Ignatius zunächst wesentlich Gemeinde-Amt, und seine hauptsächliche Bedeutung für Ignatius ist, die Einheit der Gemeinde herzustellen. Wie Christus in seinem Leben umgeben war von den Aposteln, so ist der Bischof umgeben von dem Collegium der Presbytern, die Ignatius daher immer als Nachfolger der Apostel darstellt [100]. Wie aber die Apostel dem Herrn unterworfen waren, so auch die Presbytern dem Bischofe, ohne dessen Einwilligung sie nichts thun dürfen. Wie ferner Christus als der Bischof der ganzen Kirche ihr Mittelpunct ist, in welchem sie ihre Einheit findet, so ist das auch dem Ignatius die große Bedeutung des Episkopats, daß auf ihm die Einheit der Gemeinde beruht. Um den Bischof sollen alle Glieder der Gemeinde sich schaaren, auf ihn Jeder achten, mit ihm Jeder in Gemeinschaft stehen, ihm Jeder gehorchen, ohne ihn darf Nichts geschehen, ohne ihn kein Gottesdienst gehalten, ohne ihn kein Sacrament, weder Eucharistie noch Taufe verwaltet, ohne ihn keine Ehe geschlossen, ohne ihn dürfen keine Gefallenen wieder aufgenommen werden [101].

Wie verhält sich nun aber der Episkopat zur Kirche, zur kirchlichen Einheit? Nach Rothe [102] fasst Ignatius ihn nicht bloß, wie wir es bis jetzt dargestellt haben, als das Mittel auf, die einzelnen an Christum Gläubigen zur Einheit der Einzelge-

[100]) Ad Magn. 6; ad Phil. 5; ad Trall. 3; ad Smyrn. 8, u. a. v. a. O.
[101]) Vgl. ad Trall. 2; ad Smyrn. 8; ad Magn. 4 u. a. a. O. — ; ad Smyrn. 8; ad Phil. 4; ad Eph. 5; ad Magn. 4 u. a. a. O.; ad Polyc. 5.
[102]) Die Anfänge der christlichen Kirche §. 46. S. 463.

Digitized by Google

meinde zusammenzufassen; sondern ganz bestimmt, ja das soll erst die wahre Bedeutung des Episkopats sein, „als das Organ der Verbindung dieser einzelnen Gemeinden unter einander, d. h. als Organ einer kirchlichen Einheit." Obwohl die Meisten dieser Ansicht gefolgt sind, können wir doch ihr durchaus nicht beistimmen. Schon das muß uns an dieser Ansicht etwas irre machen, daß Ignatius den Bischof immer als Stellvertreter Christi denkt: denn hier stellt er ihn als die ganz unabhängige, selbständige Spitze der einzelnen Gemeinde hin. Sähe er im Episkopat die Tendenz zur Einheit der Kirche, so würde er die Bischöfe vielmehr, wie das später stets geschieht, als Nachfolger der Apostel gedacht haben, um sie dann als ein Ganzes, als ein Collegium gleich dem Apostelcollegium zusammenfassen zu können. Noch mehr müssen wir irre werden, wenn wir nun fragen, inwiefern sich denn Ignatius den Episkopat als die Repräsentation und das Organ der kirchlichen Einheit denkt? Rothe (a. a. O. S. 477) antwortet darauf: „Die Bischöfe sind die Repräsentanten und Organe der kirchlichen Einheit wesentlich insofern, als sie, dem specifischen Charakter des Episkopats gemäß, die unmittelbaren Repräsentanten, Bevollmächtigten und Organe Christi und Gottes sind. In ihnen hat sich Christus, so zu sagen, vervielfältigt, in ihnen hat er sich innerhalb des Bereichs der Christenheit eine sinnlich wahrnehmbare Allgegenwart gegeben. In allen Gemeinden ist er es wesentlich, der durch das Organ des Bischofs handelt und die Lebensbewegung leitet. An der Spitze jeder einzelnen Gemeinde steht also wesentlich Einerundderselbe, wenngleich mittels individuell verschiedener Repräsentanten und Organe. Und somit sind denn freilich alle einzelnen Gemeinden unter einander zu der durchgreifendsten Einheit verbunden." Allein diese Folgesätze, auf die hier Alles ankommt, sind keineswegs unmittelbare Gedanken des Ignatius, wie sie als solche auch durch keine Belegstellen dargethan werden, sondern nur Folgerungen die Rothe selbst aus früheren Sätzen zieht. Und, wir gelangen selbst so noch nicht zur Einheit, sondern bloß zur Gleichförmigkeit. Dadurch daß alle Gemeinden gleicherweise einen Bischof haben, sind sie noch nicht zu einer Einheit, zu einem Ganzen vereinigt, und der Episkopat, der die Gleichförmigkeit hervorruft, ist noch nicht das Organ der Einheit; solches konnte er erst werden, wenn man die einzelnen Bischöfe als ein Ganzes zusammenfassen lernte. Diese Antwort auf das Wiefern? kann also

Digitized by Google

in keiner Weise genügen, und damit muß uns die Sache an sich noch mehr verdächtig werden.

Sehen wir weiter die besonders zwei Stellen aus den Briefen an, die Rothe als Belege für seine Ansicht beibringt. Zuerst die schon oben besprochene ad Smyrn. 8: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥςπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Wir geben Rothe zu, daß zwischen beiden Vergleichungssätzen auch ein Causalnexus stattfindet, und daß dieser auf dem einzuschaltenden ignatianischen Mittelgedanken beruht, daß der Bischof Stellvertreter Christi sei. Rothe fährt nun (S. 476) fort den Gedanken des Ignatius so zu entwickeln: „Ist der Bischof wesentlich der Repräsentant und das Organ Christi, so muß sich auch die äussere Christengemeinschaft zu ihm in das nämliche Verhältniß stellen, in welchem sie, einer innern Nothwendigkeit zufolge, zu Christo selbst steht. Nun verhält sie sich aber zu Diesem wesentlich und nothwendig als eine (äussere) Einheit; mithin muß sich auch zu Jenem der einzelne ihm besonders zugehörige Theil derselben, d. i. die Particulargemeinde, wo er nur immer eben in seiner Eigenschaft als Repräsentant und Organ Christi auftritt, als eine (äussere) Einheit verhalten d. h. vollzählig um ihn versammelt sein. Und so ist denn also auch dieser Aeusserung zufolge dem Ignatius der Bischof als Repräsentant und Organ Christi zugleich wesentlich Repräsentant und Organ der äusseren Einheit aller an Christum Gläubigen, Repräsentant und Organ der kirchlichen Einheit." Aber in dem letzten Schlusse liegt ein plötzlicher Sprung: nämlich aus Prämissen, die nur darthun, daß der Bischof Repräsentant und Organ der Gemeinde-Einheit sei, wird plötzlich gefolgert, er sei „wesentlich Repräsentant und Organ der äusseren Einheit aller an Christum Gläubigen, Repräsentant und Organ der kirchlichen Einheit." In der Stelle liegt nur das Erstere. Es scheint fast als habe Rothe selbst die Schwäche dieses Schlusses gefühlt. Er fügt nämlich S. 477, gerade als ob er bisher nur bewiesen hätte, daß die Bischöfe das Organ der Gemeindeeinheit sein sollen, plötzlich hinzu: „Nur gilt dieß — auch nach der Meinung des Ignatius — nicht von dem einzelnen Bischof als solchem, sondern von der Gesammtheit aller einzelnen, untereinander selbst als identisch, als Einheit gesetzten Bischöfe, kurz nicht von dem Bischofe, sondern von dem Episkopat." Wäre dieses richtig, so wäre damit allerdings dem obigen Schlusse auf-

geholfen und am Ende doch beweisen, was Rothe zu beweisen strebt; allein wir müssen läugnen, daß Ignatius überall je die Bischöfe als eine bestimmte Einheit denkt. Man beruft sich dafür auf die zweite Beweisstelle ad Eph. 3, einen Abschnitt, den wir schon oben genauer dargelegt haben, worauf wir hier verweisen müssen. Keineswegs sind hier die einzelnen Bischöfe als eine bestimmte Einheit zusammengefasst. Hätte Ignatius dieses gewollt, so würde er, statt οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν, gesagt haben οἱ ἐπίσκοποι οἱ κ. τ. π. ὁ. Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γνώμη εἰσίν, und nachher würde die Ermahnung, statt ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, gelautet haben ὅθ. πρ. ὑμ. συντρ. τῇ τῶν ἐπισκόπων γνώμῃ. Es liegt in den Worten eben wieder nur die Beziehung auf den einzelnen Bischof, dem die Glieder der Gemeinde folgen müssen, weil er der Stellvertreter Christi ist, der so die Einheit der Gemeinde vermittelt. Auf der andern Seite, und das scheint uns das Richtige an der Betrachtung Rothe's, liegen allerdings bei Ignatius die Grundlinien, die Grundlagen von allem dem, was R. bei ihm findet, vor; aber die Schlüsse sind noch nicht gezogen, die Folgegedanken noch nicht entwickelt und klar ausgesprochen. Der Episkopat bei Ignatius konnte, ja musste Organ und Repräsentant der kirchlichen Einheit werden, so gewiß die Kircheneinheit auf der Gemeindeeinheit, deren Organ und Repräsentant der Bischof ihm war, basirt und aus ihr erwächst; aber er war es dem Ignatius noch nicht. Mag sogar in einzelnen Stellen, besonders eben ad Eph. 3, eine Ahnung oder Andeutung liegen, klar ausgesprochen ist der Gedanke nirgend. Dazu bedurfte es erst einer weitern Entwickelung des Episkopats, die erst später sich vollzog.

Wir haben nur noch einige Bemerkungen anzufügen. Die erste ist die: daß Ignatius nirgend den Priesterbegriff auf die Bischöfe oder den Klerus überhaupt überträgt. Können wir auch Rothe nicht beistimmen, wenn er ad Phil. 9 das allgemeine Priesterthum der Christen findet [103]), so liegt dieses doch deutlich ad Eph. 9 u. 12; und sonst findet sich nirgend eine Spur von einem specifischen Priesterthum. Baur (S. 172) findet diese in den Ausdrücken θυσιαστήριον, ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι (ad Eph. 5; ad Magn. 7; ad Trall. 7). Was Ignatius aber mit diesem Ausdrucke bezeichnen wolle, zeigen deutlich die angeführten Stellen. Die

[103]) Vgl. dagegen Baur Urspr. S. 173; Arndt a. a. O. S. 178.

Gemeinde ist der ναὸς θεοῦ (ad Magn. 7), **sie ist das θυσιαστήριον wegen der Opfer des Gebetes und Dankes die in ihr gebracht werden** (ad Eph. 5). **'Εκτὸς τοῦ θυσιαστ. ist nach** ad Trall. 7 der χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι d. h. der welcher ausser der Gemeindeeinheit, die durch den Bischof vermittelt wird, steht. Von einem specifischen Priesterthum kann keine Rede sein. — Die zweite Bemerkung ist die: daß Ignatius noch nichts von einer Einsetzung des Episkopats durch die Apostel selbst weiß. Er redet höchstens von einer ἐντολή Gottes im Allgemeinen (ad Trall. 13), oder auch nur von der χάρις (ad Magn. 2); während er bei dem Presbyterium von einem bestimmten νόμος, von einer bestimmten Einsetzung desselben nach dem Gebote Christi spricht (ad Phil. inscr.) Unter den vorliegenden Verhältnissen beweist auch das Stillschweigen. Lag es dem Ignatius doch so sehr daran den Episkopat zu empfehlen; wusste er nun von einer Einsetzung desselben durch die Apostel, so würde er sich ohne Frage darauf berufen haben, ähnlich wie sich Clemens im ersten Korintherbriefe auf eine solche Einsetzung der Presbytern beruft. Er sucht offenbar nach einer solchen Stütze, hat aber nichts als eine allgemeine ἐντολή, ja er beruft sich sogar auf eine Offenbarung die ihm selbst geworden (ad Phil. 7): ein sicherer Beweis, daß er von einer Einsetzung durch die Apostel nichts wusste.

Unser Resultat ist: Bei Ignatius erscheint der Episkopat als vom Presbyterat bestimmt gesondertes Amt, aber ohne auf bestimmte apostolische Anordnung zurückgeführt und ohne mit alttestamentlichen Priesterideen verbunden zu werden. Er ist wesentlich Gemeindeamt und hat seine Bedeutung darin, die Einheit der einzelnen Gemeinde zu constituiren und zur Darstellung zu bringen. — Um nun hier die Angriffe der Gegner der Briefe abzuweisen, haben sich deren bisherige Vertheidiger viel zu sehr damit begnügt, einzelne Züge des Episkopats bei Ignatius durch einzelne Aussprüche bei andern Vätern zu belegen; wobei sie denn, da gleichzeitige Nachrichten fehlten, nicht umhin konnten auf spätere sich zu stützen und diese zurückzudatiren, sodaß sie, selbst Huther nicht ausgenommen, zu leicht auf den schlüpfrigen Boden einer Tradition geriethen, die, wie zum Theil schon Irenäus, die richtige Anschauung der vergangenen Zeit bereits verloren hatte. Wir müssen vielmehr, wie wir es oben in der Frage nach den Häretikern unserer Briefe versuchten, soweit es die spärlichen Quellen erlauben, den Episkopat,

wie er in unsern Briefen auftritt, als ein Entwickelungsstadium in der Geschichte des Episkopats zu begreifen suchen. Ausführlich und scharfsinnig hat dieses allerdings Rothe versucht. Allein seiner Ansicht, der es natürlich keine Schwierigkeit macht die Stellung des Bischofs in den ignatianischen Briefen zu begreifen, können wir nicht beistimmen. Wir müssen aber den ganzen Weg kurz von neuem durchlaufen und das Bild des Episkopats der ignatianischen Briefe sowohl mit dem der vorhergehenden Documente (falls dort überhaupt der Episkopat sich finden sollte) als dem der nachfolgenden vergleichen.

Die vorhergehende Zeit bietet uns wenige Ausbeute. Wir müssen es als eine von gesunder Kritik zugestandene Thatsache ansehen, daß sich in den ächten neutestamentlichen Schriften noch keine Scheidung des Bischofs von den Presbytern findet. Ebenso noch nicht in dem Brief des Clemens Romanus. Doch, gegen unsere Briefe vermag diese Thatsache nichts zu beweisen. Denn Baurs Beweis aus dieser Verschiedenheit gegen die Ignatianen (Streitschr. S. 82) beruht einzig darauf, daß er den Brief an die Korinther für gleichzeitig mit unseren Briefen ansieht; während die Abfassung jenes etwa in das Jahr 68 zu gehören scheint [104]). Dann liegen zwischen beiden etwa 40 Jahre; eine Zeit in der sich die Kirchenverfassung leicht so weit entwickeln konnte, ja so weit entwickeln musste, bei einer so raschen Entwickelung wie die der lebendigen ersten Zeit der Kirche. Liegt doch bereits im Clemensbrief selbst der erste Schritt zu dieser Entwickelung vor, indem Clemens durch

[104]) Die Gründe für diese Zeitbestimmung deuten wir hier nur an. Schon der Zusammenhang der in dem Briefe bestrittenen Partei zu Korinth mit den früheren lässt schliessen, daß noch keine lange Zeit vergangen sein konnte, seit Paulus seine Briefe an die Korinther schrieb. Sodann muß die cap. 1 erwähnte Verfolgung nach allen Andeutungen die neronische sein. Ist hiemit nun eine ganz allgemeine Zeitbestimmung gegeben, so gibt cap. 40. 41 einen bestimmten Zeitpunct an, das Jahr 70, vor welchem der Brief geschrieben sein muß. Hier wird der jüdische Tempelcultus als noch bestehend gedacht. Man hat dagegen eingewendet (so z. B. Möhler, Patrologie S. 58. 59; Lumper, hist. theol. crit. I. p. 32; Orelli, Selecta P. P. eccl. capita III. 459): Clemens rede im Praes. hist. Allein dabei übersieht man, daß seine ganze Argumentation darauf beruht, daß der Opfercultus noch bestand. War dieser bereits aufgehoben, redete Clemens von etwas Vergangenem, so fiel sein ganzer Beweis zusammen und die Korinther konnten ihm antworten: wie die Anordnungen des Tempelcultus nicht für ewig waren, so sollen auch die äussern Einrichtungen des Christenthums nicht ewig bestehen, sondern durch andere geistigere ersetzt werden. Auf der andern Seite kennt der Verf. den Hebräerbrief, muß also nach 65—67 geschrieben haben. Daraus ergäbe sich unsere obige Zeitbestimmung, um 68.

seine persönlichen Eigenschaften größern Einfluß auf die Leitung der Gemeinde erworben, sich gleichsam schon über die andern Presbytern erhoben hat, sodaß ihm der Auftrag wird den Brief an die Gemeinde von Korinth zu schreiben. Zur Bestätigung dient dieser Behauptung das einzige Document welches zwischen den Clemensbrief und unsere Briefe fallend Ausbeute in unserer Frage gewährt, der Hirt des Hermas, und daselbst die auch bei Origenes aufbewahrte Stelle L. I. Vis. II. c. 4: Scribes ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptae. Mittet autem Clemens in exteras civitates; illi enim permissum est. Grapte autem commonebit viduas et orphanos. Tu autem leges in hac civitate cum senioribus, qui praesunt. Mag die Stelle nun Fingirtes enthalten oder Wirkliches, jedenfalls ist hier Clemens, wenn auch als Presbyter, doch schon von diesen gesondert gedacht; wie die Grapte zu den übrigen Diakonissinnen, so verhält er sich zu seinen Mitpresbytern, er ist primus inter pares. Hier haben wir deutlich den Uebergang, die Mittelstufe zwischen dem noch ganz unbestimmten persönlichen Hervorragen vor den Andern im Clemensbrief und der bestimmten Sonderung und amtlichen Ueberordnung über die Andern in den ignatianischen Briefen.

Von weit größerer Bedeutung ist für uns aber die Vergleichung des Episkopats bei Ignatius mit dem der folgenden Zeit. Hierbei wenden wir uns sogleich zu dem Schriftsteller, bei welchem die genauesten Bestimmungen über den Episkopat sich finden, zu Irenäus. Haben wir dessen Anschauungen über den Episkopat mit denen des Ignatius verglichen, so werden wir von selbst dazu getrieben werden zu sehen, ob in den zwischen Beiden liegenden Documenten noch Momente für unsere Untersuchung, noch Winke für die zwischen Beiden liegende Entwicklung sich finden. — Die meisten Vertheidiger unserer Briefe, besonders auch Huther, begehen hier einen großen Fehler, indem sie, um den Irenäus als Zeugen für den ignatianischen Episkopat gebrauchen zu können, ohne weiteres die Anschauungen Beider für in allen wesentlichen Stücken völlig gleich ansehen. Dies wäre aber ein sehr bedenkliches Zeichen für unsere Briefe; denn zwischen Beiden liegen mehr als 80 Jahre, und in dieser langen Zeit muß sich ein so junges und bildungsfähiges Institut bedeutend entwickelt haben. Zeigte sich Nichts von dieser Entwicklung, stimmten Irenäus und Ignatius über den Episkopat ganz überein, so müsste man darin einen

Beweis sehen, daß die Briefe dem Irenäus näher liegen, als es mit ihrer Authentie zusammenstimmt. Aber dem ist nicht so, es werden sich uns vielmehr ganz bestimmte Unterschiede, eine ganz bestimmt fortschreitende Entwicklung zeigen.

Fassen wir die Anschauungen des Irenäus kurz zusammen. Obwohl über den ganzen Erdkreis zerstreut, ist doch die Kirche des Herrn Ein Ganzes, Ein Leib, Ein Haus (adv. haer. I. 10, 2). Was ist es aber was also die Kirche einigt? Es ist das Bekenntniß der Einen Wahrheit, der Eine und selbige Glaube (adv. haer. I. 10, 3). Diese Eine Wahrheit aber, dieser Eine Glaube wird bewahrt und erkannt durch die Tradition (traditio, παράδοσις), und so ist es die δύναμις τῆς παραδόσεως welche die Kirche in Glaubenseinheit zusammenhält (l. c. I. 10, 2). Die Tradition aber wird bewahrt durch die Bischöfe, sie sind die Träger der Tradition; und hier liegt eben die große Bedeutung welche bei Irenäus der Episkopat hat. Die Apostel, lehrt er, wählten sich Nachfolger und setzten diese zu Bischöfen ein, so daß der Episkopat nur die Nachfolge des Apostolats ist. Diesen übergaben sie die Tradition, welche sie wiederum ihren Nachfolgern überlieferten, so daß sie unversehrt auf die Zeiten des Verf. herabgekommen ist. [Vgl. z. B. adv. haer. III. 3. 1; IV. 63; V. 20.] Und für die Sicherheit, daß die Bischöfe auch die Tradition rein bewahrt haben, führt Irenäus zwei Gründe an: er beruft sich darauf, daß es rechtliche Leute waren, von denen wir dieses erwarten dürfen; und er scheut sich nicht ihnen geradezu ein charisma veritatis, welches sie mit der successio episcopatus nach dem Willen des Vaters empfangen haben, beizulegen[105]). So ist eben durch die Bischöfe die Kirche die alleinige Bewahrerin des Schatzes der reinen Wahrheit, der paradisus in hoc mundo, die ἑπτάμυχος lucerna (l. c. V. 20); und nur wer in der Kirche ist, ist in der Wahrheit, et judicabit Deus eos qui sunt extra veritatem i. e. qui sunt extra ecclesiam (l. c. IV. c. 62).

Vergleichen wir damit nun die Anschauungen des Ignatius, so tritt ein bedeutender Unterschied schon darin zu Tage, daß Dieser die Bischöfe als Stellvertreter Christi ansieht, Irenäus als

---

[105]) Vgl. adv. haer. IV. 43: Quapropter eis qui in ecclesia sunt Presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum Patris placitum acceperunt. cfr. IV. c. 45.

Nachfolger und Stellvertreter der Apostel. Man hat freilich gerade aus dieser Differenz oft schliessen wollen, daß der Episkopat bei Ignatius eine noch spätere Zeit als Irenäus verrathe. Scheint es wirklich auf den ersten Anblick als ob die Vergleichung der Bischöfe mit Christo selbst, die häufige Aufforderung ihnen zu gehorchen wie dem Herrn selbst, der sie als Verwalter und als seine Stellvertreter in sein Eigenthum gesendet, eine höhere Würde des Episkopats begründe als die bloße Vergleichung mit den Aposteln; ist es auf der andern Seite richtig, daß die Würde und Bedeutung des Episkopats nach und nach heranwuchs, sodaß eine höhere Würde auf eine spätere Zeit verweis't: so liegt der Schluß nahe, daß die Darstellung der Bischöfe als Stellvertreter Christi in eine spätere Zeit fallen muß, als die andere, wornach sie Nachfolger der Apostel sind. Allein schon das muß uns an diesem Schlusse irre machen, daß die Vergleichung der Bischöfe mit den Aposteln später die stehende ist [vgl. z. B. Cyprian. Ep. 42; 75 u. a.], nicht die mit Christo selbst, indem hierin unbedingt liegt, daß jene einer späteren Entwicklung des Episkopats angehören muß als diese. Sodann spricht hierfür auch die weitere Entwicklung der Hierarchie. Solange die Bischöfe als Stellvertreter Christi selbst angesehen wurden, waren sie von einander gänzlich unabhängig, unter einander völlig gleich. Sobald man sie aber in Vergleichung mit dem Collegium der Apostel als ein zusammengehöriges Collegium auffasste, musste der Trieb entstehen, einem solchen Collegium, wie früher dem Collegium der Presbytern, auch eine Spitze zu geben, mit einem Worte der Bildungstrieb der Hierarchie, den einen Bischof über die andern zu erheben. — Bezeichnet sich so schon in voraus die Bildungsstufe des Episkopats bei Ignatius als eine frühere, so kommen wir von einer andern Seite noch bestimmter zu diesem Resultate. Ignatius sieht die Presbytern immer als Nachfolger der Apostel an, ganz ähnlich wie Irenäus die Bischöfe. Es ist dieses ohne Frage die älteste Anschauungsweise, die, ehe der Episkopat hervortrat, die gewöhnliche war, wie sie sich ja auch bei Clemens im Korintherbriefe findet (vgl. Cap. 44). Nun entwickelte sich der Episkopat. Aus dem Collegium der Presbytern erhob sich einer über die andern und erlangte besondere Rechte. Wie sollte man nun dessen Stellung fassen? Wäre wirklich die Auffassung des Irenäus die ältere, so wäre anzunehmen, man habe, was man früher den Presbytern zuzuschreiben gewohnt war, nun

dem Bischofe allein zugeschrieben. An sich ist schon solch plötzliches Verfahren unwahrscheinlich; noch unbegreiflicher wäre es, wie man dazu gekommen sein sollte, den Presbytern die Würde, die man ihnen früher genommen, nachher (nämlich zur Zeit des vermeinten Pseudo-Ignatius) wieder beizulegen. Weit wahrscheinlicher und naturgemäßer ist vielmehr der Weg: daß, da man ja gewohnt war die Presbytern als Nachfolger der Apostel anzusehen, man nun das Haupt derselben auch mit dem Haupte der Apostel, mit Christo, verglich und so die Bischöfe als seine Stellvertreter auffasste. Erst nach und nach, als die Presbytern, je mehr sich der Episkopat begründete, an Ansehen verloren, verloren sie auch diese Würde, als Nachfolger der Apostel zu gelten, an die Bischöfe. So zeigt sich also bei dieser Differenz ganz bestimmt eine Priorität der Anschauung des Ignatius vor der des Irenäus [106]).

Doch es ist diese Differenz zwischen Beiden nur ein Ausfluß des eigentlichen Hauptunterschiedes: daß Ignatius den Episkopat vorwiegend als Gemeinde-Amt, Irenäus vorwiegend als Kirchen-Amt ansieht. Wie wir oben darthaten, daß eben die Auffassung der Bischöfe bei Ignatius als Stellvertreter Christi ein Zeichen davon ist, daß sie ihre hauptsächliche Bedeutung als Gemeindebeamte haben: so zeigt die Vergleichung derselben mit den Aposteln, daß sie hauptsächlich als Kirchenbeamte angesehen werden. Denn das ist doch der Sinn dieser Vergleichung, daß, wie das Collegium der Apostel die Kirche regierte, so nach ihrem Abscheiden an ihrer Statt das Collegium der Bischöfe die Kirche regiert und als Träger der Tradition Verwalter des der Kirche anvertrauten Wahrheitsschatzes ist. Daß hier die Priorität auf Seite des Ignatius

[106]) Es ist ein großes Versehen, daß die Vertheidiger der Briefe auf den in Rede stehenden Unterschied so ganz und gar kein Gewicht gelegt haben. Unter den Gegnern hat Ritschl allein die Bedeutung dieses Punctes erkannt. „Nur das kann auffallen," sagt er a. a. O. S. 582, „daß die Vergleichung mit den Aposteln, welche seit der Steigerung des Begriffes vom Episkopate stets auf den Bischof angewendet wird, in den Briefen stets allein auf den Presbyter übertragen wird." Man sieht, er fühlt hier das Mißliche seiner Ansicht; und wenn er dem dadurch zu entgehen sucht, daß er einwendet, „ich glaube aber nicht, daß man daraus wird schliessen dürfen, daß die Idee der apostolischen Nachfolge der Bischöfe zu der Zeit und in dem Kreise des Verf. der Briefe noch nicht festgestanden hat; vielmehr wird diese Abweichung wohl nur der mit Vergleichungen spielenden Weise des Verf. angerechnet werden dürfen": so wird Jeder zugeben müssen, daß eine solche Erklärung einer nicht etwa hier und da abwechselnd mit der andern, sondern ganz constant vorkommenden Anschauungsweise eine sehr willkürliche ist.

ist, darf wohl kaum dargethan werden. Besonders von der Lehre von der Tradition, von der Bedeutung der Bischöfe als Träger derselben findet sich bei ihm noch keine Spur[107]). Der Begriff der Tradition konnte sich ja erst später bilden, als das Geschlecht Derer, die noch mit den Aposteln gelebt hatten, ausgestorben war, als Häresien die Kirche bedrohten, als die Häretiker, besonders die Gnostiker die Schrift drehten und deutelten und man sich ihnen gegenüber nach einem festen Halt umsah. Sobald aber der Begriff der Tradition sich gebildet hatte und die Bischöfe als Träger derselben angesehen wurden, musste dieses nicht allein hauptsächlich dazu beitragen ihre Würde bedeutend zu erhöhen, sondern auch die Auffassung des Episkopats selbst bedeutend modificiren. Diese Modificationen finden sich bei Irenäus; und hier zeigen sich neue Differenzen zwischen ihm und Ignatius, aber auch deutlich die Priorität der Anschauungen des Letztern. Sollten die Bischöfe Träger der von den Aposteln stammenden Tradition sein, so mussten sie unmittelbare Nachfolger der Apostel, ja von diesen mit der Bestimmung, die Tradition zu bewahren, eingesetzt sein. So kam man zu der Behauptung von einer Einsetzung des Episkopats durch die Apostel selbst; eine Behauptung, die uns bei Irenäus überall begegnet, ja den Boden zu seiner ganzen Argumentation hergibt, bei Ignatius dagegen nirgends angedeutet ist. Sollten die Bischöfe untrügliche Organe der Tradition sein, so mussten sie dazu besonders befähigt sein, ein besonderes Charisma empfangen. Eine solche Befähigung schreibt ihnen Irenäus zu, er gibt ihnen ein besonderes charisma veritatis; ein Gedanke der sich schon bei Cyprian dahin ausbildet, daß die Bischöfe besondere Organe des h. Geistes seien. Ignatius weiß Nichts von solcher besondern übernatürlichen Befähigung, von einem solchen charisma der Bischöfe. Sollten endlich die Bischöfe die Tradition durch ihre Nachfolger kommenden Geschlechtern vermitteln, so lag sehr viel an einer genauen bestimmten Aufeinanderfolge derselben. Daher der Nachdruck welchen Irenäus auf die Succession der Bischöfe von den Aposteln her legt, die Genauigkeit mit welcher er die auf einander folgenden Bischöfe aufzählt. Bei Ignatius Nichts von dem allen.

Allein man wird uns vielleicht zugestehen, daß die Anschauungen des Irenäus vom Episkopat jünger sind als die des Ignatius,

---

[107]) Höchstens einen schwachen Keim dieser Lehre könnte man ad Eph. 3 finden.

und doch den Beweis dagegen vermissen, daß die Abfassung der Briefe, wie einige von deren Gegnern wirklich behaupten, etwa zwischen die Mitte des 2. Jahrh. und Irenäus falle, weil es keiner so langen Zeit bedurft habe, damit sich die Idee des Episkopats so weit entwickelte. Zwischen der Abfassung unserer Briefe, wie wir sie oben bestimmt haben (um 108), und der Abfassung des Werkes adv. haer. (um 190), liegen mehr als 80 Jahre, ist das nicht, wird man vielleicht fragen, eine viel zu lange Zeit für eine solche Entwickelung? zwingt nicht eben diese selber die Abfassung der ignatianischen Briefe dem Irenäus näher zu rücken? — Wir müssen hier vorläufig darauf hinweisen, daß die Ansichten des Irenäus über die Bischöfe als Träger der Tradition keineswegs als neue auftreten, sondern als alte, durchgebildete, allgemein anerkannte; sodaß es wohl einer solchen Zeit bedurfte, um die Lehre von der Tradition zu entwickeln, um zu vergessen, daß die Presbytern eigentlich Nachfolger der Apostel gewesen waren, und diese Würde ganz auf die Bischöfe zu übertragen, um zu vergessen, daß die Apostel nur die Presbytern eingesetzt, nicht die Bischöfe, und die umgekehrte Behauptung zum Fundament einer solchen Argumentation zu machen, wie es Irenäus thut. Doch, hiermit sind wir der Lösung jener Fragen noch eigentlich um nichts näher gekommen. Um solche zu gewinnen, wollen wir uns zwei Fragen vorlegen. Einmal: Finden sich in den ignatianischen Briefen selbst Andeutungen, daß das Institut des Episkopats noch ein neues war, tritt der Episkopat bei Ignatius als eine neue oder als eine schon längst bestehende Einrichtung auf? Sodann: Finden sich in den zwischen Ignatius und Irenäus liegenden Documenten Winke über die zwischen Beiden liegende Entwickelung des Episkopats?

Was die erste Frage betrifft, so hat man aus den Briefen eine ganz bestimmte Stelle dafür angeführt, daß der Episkopat dem Ignatius ein noch neues, kürzlich geschaffenes Amt sei; dieselbe ist aber sehr streitiger Auslegung. Sie findet sich ad Magn. 3: Καὶ ὑμῖν πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν Θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους, οὐ προςειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ᾽ ὡς φρονίμους ἐν Θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ. Das Streitige ist: ob man die Worte τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν verstehen soll von dem jugendlichen Alter des Bischofs Damas von Magnesia, oder von der Neuheit

des Episkopats selbst. Wir müssen zugeben, daß die vorhergehenden Worte τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου nur von dem Lebensalter des Bischofs verstanden werden können; denn der Ausweg den Rothe (S. 439) vorschlägt, sie uneigentlich vom Alter des Episkopats zu verstehen, zumal da ja bloß τοῦ ἐπισκόπου und nicht τοῦ ἐπισκ. ὑμῶν gesagt sei, scheint doch zu gezwungen und unnatürlich. Doch die Hauptsache ist, wie die νεωτερικὴ τάξις zu verstehen sei. Pearson (Vindic., praef.) versteht die Worte de recenti non officii sed hominis seu episcopi ordinatione, er nimmt also τάξις als Ordination oder Weihe zum bischöflichen Amte. Allein in dieser Bedeutung kommt das Wort erst sehr spät vor [vgl. Du Fresne Glossarium s. h. v.]; und der Satz gibt auch keinen rechten Sinn, mag man nun νεωτερικὴ τάξις von der erst kürzlich oder von der im jugendlichen Alter erfolgten Ordination des Damas fassen. Daher übersetzt Hefele: „conspicuam illius conditionem juvenilem, seine sichtliche Jugendlichkeit." Allein, wie kommt τάξις zu der Bedeutung conditio? Τάξις hat oft eine ähnliche Bedeutung; es bezeichnet wohl die Beschaffenheit, die Stelle die Jemand einnimmt, z. B. ἐν τάξει υἱοῦ „in der Eigenschaft oder Stelle eines Sohnes." Aber ein Beispiel, wo τάξις so mit einem Adjectiv verbunden wäre, möchte sich schwer nachweisen lassen; und selbst wenn es „Stand" hiesse, so kann man doch nicht eigentlich von einem „jugendlichen Stande" sprechen. So bleibt allein übrig, τάξις als officium, munus, ordo episcoporum zu fassen, und die νεωτερικὴ τάξις von der Neuheit des Episkopats selbst zu verstehen. Die einzige Schwierigkeit liegt dann darin, daß Ignatius kurz vorher von dem Lebensalter des Damas (ob von seinem jugendlichen oder Greisenalter, liegt nicht im Texte) gesprochen und nun plötzlich von der Neuheit des Episkopats redet. Allein diese Schwierigkeit verschwindet bei näherer Ansicht des Textes. Nach unserer Ansicht hätten die Leser einen zweifachen Anstoß an dem Bischofthum des Damas genommen, an seinem Lebensalter und an der Neuheit der ganzen Einrichtung. Im Texte liegt nun wirklich eine Indication eines solchen doppelten Anstoßes in den Worten οὐ προσειληφότας [108]). Προσλαμβάνω heisst „noch dazu einen Vorwand woher nehmen." Man vergleiche z. B. Demosth. 445, 47. Dio Cass. 60, 2. u. Stephanus Thesaur.

---

[108]) Hefele hat die Conjectur von Junius aufgenommen προσειληφότας, die gänzlich verfehlt ist.

z. d. W. Der Gebrauch dieses Worts setzt also voraus, daß Ignatius an einen doppelten Vorwand dachte, nicht an einen einzigen, wie bei der Uebersetzung von νεωτερικὴ τάξις durch sichtliche Jugendlichkeit [109]). Der Sinn hat nun keine Schwierigkeit. Man hatte, um sich dem Gehorsam gegen den Bischof Damas zu entziehen, einmal als Vorwand gebraucht das Lebensalter desselben. Nun weist Ignatius seine Leser darauf hin, daß die Presbytern demselben sich unterwerfen, indem sie (ausser jenem ersten Vorwande) auch nicht als Vorwand hinzunehmen die sichtliche Neuheit des Amtes. Die Worte τὴν νεωτερικὴν τάξιν sind dann wohl am besten geradezu als Ausdruck der Gegner zu nehmen, den sie bei ihrer Bestreitung des Episkopats im Munde führten. So läge freilich in den Worten nicht unmittelbar ein Ausspruch des Ignatius, durch welchen er den Episkopat als ein noch neues Institut bezeichnete; aber doch mittelbar, indem er sich den Gegnern gegenüber hier so wenig wie anderswo darauf beruft, daß der Episkopat eine alte, bewährte Einrichtung sei, sondern ihnen nur die Behauptung entgegenhält, daß die Bischöfe Stellvertreter Christi seien.

Doch, die Stelle mag ja immer noch streitiger Auslegung bleiben; selbst wenn die Worte anders verstanden werden müssten, liegen dennoch in den Briefen Andeutungen genug, daß der Episkopat noch nicht lange bestand. Schon die angelegentliche Empfehlung des Episkopats in unsern Briefen weist darauf hin. Die erst kürzlich geschaffene, noch nicht in's Leben der Gemeinden eingedrungene Einrichtung, die Neuerung bedurfte noch einer Empfehlung. Freilich liesse sich hier auch der andere Grund solcher Empfehlungen denken, daß ein Schisma in den Gemeinden entstanden war und Einige sich weigerten dem schon länger anerkannten Bischofe zu gehorsamen; in der That war Aehnliches bei den Häretikern der Fall. Allein wenn es eine längst anerkannte Einrichtung war, warum beruft sich Ignatius nicht darauf, wie es Irenäus so unzählige Male thut? warum kein Wort vom Alter des Episkopats? warum hätte er diese stärkste Waffe den Häretikern gegenüber unbenutzt gelassen? Dazu kommt noch, daß die Presbytern in den Briefen noch in sehr hohem Ansehen stehen, noch nicht durch eine so weite Kluft von den Bischöfen getrennt sind.

[109]) Salmasius hat οὐ προσειληφότας übersetzt „non accipientes“, was gar keinen Sinn gibt; Andere „non respicientes“, was das Wort nicht bedeuten kann.

So nennt sie Ignatius fast immer in Verbindung mit dem Bischofe als die Häupter der Gemeinde, denen man gehorchen muß, und der Bischof erscheint noch häufig als der erste Presbyter. Endlich findet sich nirgend eine Spur von einer Succession der Bischöfe, von einem Vorgänger des einen oder des andern, es scheinen vielmehr an allen Orten die ersten Bischöfe in den Gemeinden zu sein. So treten uns überall in den Briefen Spuren entgegen, daß wir es mit einem noch sehr jungen Institute zu thun haben. Nur Eins könnte dem zu widersprechen scheinen: die in den Briefen schon ganz bestimmt durchgeführte Gewohnheit, den Bischof immer ἐπίσκοπος und nie mehr πρεσβύτερος zu nennen; während doch noch Irenäus die Bischöfe häufig πρεσβύτεροι nennt. Allein im Gegentheil möchten wir darin eher einen Grund für das Obige finden. Solange nämlich Mißverständnisse möglich waren, d. h. eben, solange die factische Unterscheidung von Bischöfen und Presbytern noch nicht in dem Leben der Gemeinden eingewurzelt war, kam es darauf an, sie nominell sorgfältig scharf und bestimmt auseinanderzuhalten; und vor Allem musste das in Briefen geschehen, die sich vorgesetzt eine solche Trennung zu empfehlen. Später jedoch, als die factische Unterscheidung selbst sich überall Bahn gebrochen und eingelebt hatte, waren Mißverständnisse nicht mehr so zu fürchten; und so gebraucht Irenäus die beiden Worte wieder promiscue, so jedoch, daß er an Stellen wo irgendwie Irrthum entstehen könnte, die Bischöfe immer bestimmt ἐπίσκοποι nennt.

Gehen wir zur Beantwortung unserer zweiten Frage über und sehen, ob uns die zwischen Ignatius und Irenäus liegenden Documente irgendwelches Licht geben. Leider sind deren sehr wenige, und die vorhandenen gewähren für unsere Frage geringe Ausbeute. — Bei Justinus Martyr kommen ohne Frage Bischöfe vor, und zwar wie es scheint in jeder Gemeinde ein Bischof. Apol. maj. c. 65 ff. redet von dem προεστὼς jeder Gemeinde: Dieser spricht das Gebet vor der εὐχαριστία (c. 65); er ermahnt die Gemeinde anknüpfend an die Vorlesung (c. 67); er nimmt endlich die freiwilligen Gaben in Empfang, bei ihm werden sie niedergelegt, er verwendet sie. Daß hier der προεστὼς wirklich der Bischof ist, darf schon aus dem bestimmten Artikel geschlossen werden, worin doch liegt, daß jede Gemeinde nur Einen hatte, der Presbytern hatte sie aber mehre. Man könnte sagen, es sei der Presbyter gemeint, dem gerade an diesem Tage die Verrichtung

des Amtes obliege; allein dann wäre dieses wohl durch ein hierauf bezügliches Beiwort ausgedrückt; auch ist nicht bloß von einmal zu verrichtenden Amtsgeschäften, sondern auch von einem dauernden, der Armenpflege, die Rede. Noch deutlicher zeigt sich, daß hier der Bischof gemeint ist, wenn wir sehen, wie Justin ihn bestimmt von den übrigen Gemeindebeamten unterscheidet, von den διάκονοι und von dem ἀναγινώσκων. Dieser kann weder ein Diakon sein, denn von diesen wird er genau unterschieden, noch ein eigentlicher Anagnost, da ein solches Kirchenamt erst weit später aufkommt[110]); er kann also nur ein Presbyter sein. Mehr als das hier bezeugte Dasein eines Bischofs und seine über den Presbytern erhabene Stellung ersehen wir freilich aus Justin nicht. — Ebenso wenige Ausbeute geben einige Fragmente des Dionysius von Korinth, von denen das aus seinem Briefe an die Römer[111]) eben auch nur das Dasein von Bischöfen bezeugt. — Von größerer Bedeutung ist für uns noch eine Notiz aus Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. IV. 22. Hegesipp erzählt hier von seiner Reise nach Rom: Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. Καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. Ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος. Hegesipp will die Uebereinstimmung der Lehre in den verschiedenen Kirchen darthun und beruft sich dafür zuerst auf seinen Verkehr mit den Korinthern, dann auf den mit den Römern. Hier sagt er ἐποιησάμην διαδοχήν[112]), was nach dem Zusammenhange nur heissen kann, eine tabula successionis episcoporum bis auf Anicet. Unter Anicet war er selbst in Rom, so weit konnte sein Verzeichniß also reichen; dem er dann noch die beiden folgenden Bischöfe Soter und Eleutherus, die bis zur Abfassung seines Werkes noch regiert hatten, anfügt. Die Stelle beweist deutlich: daß man schon zur Zeit Anicets (157—161) großes Gewicht auf die Succession der Bischöfe legte, daher solche (sicher dann auch bis auf die Apostel zurückgeführte) Listen besaß, und zwar nicht bloß in Rom, sondern, wie die Worte ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ genugsam erweisen, in allen Gemeinden; zugleich, denn davon ist dieses Alles

[110]) Es findet sich zuerst bei Tertullian. de praescr. c. 41.
[111]) Bei Eusebius hist. eccl. IV, 23.
[112]) Salmasius, Valesius u. A. lesen διατριβήν, eine ohne Zweifel falsche Conjectur. S. dagegen Pearson de success. epp. Rom. p. 24.

Digitized by Google

ja nur ein Ausfluß, daß man die Bischöfe als Träger der Tradition anzusehen gewohnt war. Wir treffen also um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine Entwicklungsstufe des Episkopats, die dem Ignatius noch durchaus fremd ist; ein deutlicher Beweis, daß wir bei Ignatius eine Bildungsstufe des Episkopats haben, welche in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört. Weiter freilich den Entwicklungsgang zu verfolgen, genauer dessen Epochen zu bestimmen, ist bei der Dürftigkeit unserer Quellen nicht vergönnt.

Wir glauben in vorstehender Untersuchung dargethan zu haben, daß das Episkopalsystem der ignatianischen Briefe keineswegs der Zeit, in welche sie als ächte Producte des antiochenischen Märtyrers gehören, widerspricht, im Gegentheil, soweit das spärliche Licht der wenigen Documente aus jener Zeit uns sehen läßt, ganz in den Entwicklungsgang des Episkopats paßt. Wir hätten damit den letzten Grund gegen die Aechtheit der Briefe als nichtig erwiesen und dürften schon hier abschliessend das Ergebniß unserer ganzen Arbeit, die Authentie der Briefe aussprechen; wenn wir nicht zum Schluß noch einen Blick auf die positiven Bemühungen der Gegner, die nicht bloß versucht haben nachzuweisen, daß unsere Briefe nicht dem Anfange des 2. Jahrhunderts angehören können, sondern auch, positive Kritik übend, dieselben an einer andern Stelle einzuordnen, werfen und auch diese einer Prüfung unterziehen müßten, wobei wir dann, auf unsere bisherigen Untersuchungen gestützt, leichter zu einem Resultate gelangen können.

Der Erste der einen bestimmten auch positiven Beweis-Versuch gemacht hat, ist Baur (Ursprung u. s. w. S. 173 ff.). Derselbe zieht nämlich eine Parallele zwischen unsern Briefen und den pseudo-clementinischen Homilien und gelangt dadurch zu dem Schluß, daß beide Schriften derselben Zeit angehören müssen. Ob freilich die Briefe den Homilien vorangingen oder nachfolgten, wagt er nicht zu bestimmen. Weiter hat diesen Versuch Schwegler in seiner „Geschichte des nachapostolischen Zeitalters" ausgebaut; und da uns hier die Hauptgründe Baur's wieder begegnen, wir dieselben also hier zu würdigen haben [113]), so wenden wir uns gleich gegen Schwegler. Zu vollem Erfolge bedürfte es freilich zuvor einer in's Einzelne gehenden Kritik seines ganzen Werkes, seiner Auffassung des nachapostolischen Zeitalters überhaupt, da sein Urtheil

[113]) Einzelne andere Gründe Baur's finden in den bisherigen Untersuchungen von selbst ihre Erledigung, oder bedürfen keiner weiteren Widerlegung.

über die ignatianischen Briefe, aus dieser hervorgewachsen, auch nur auf Grund einer Widerlegung derselben gründlich widerlegt werden kann. Aber der Raum gestattet hier nur, das Urtheil, welches Schwegler speciell über unsere Briefe fällt, einer Kritik zu unterwerfen.

Schwegler fasst bekanntlich das nachapostolische Zeitalter auf als einen fortdauernden Kampf zwischen der petrinischen und paulinischen Richtung, die, im Kampfe mit einander gegenseitig immer mehr nachgebend und allmählich verschmelzend, die alt-katholische Kirche hervorriefen, indem die petrinische Richtung als Erbtheil die hierarchischen Ideen, die paulinische die universalistische Auffassung des Christenthums und die Anerkennung seiner Autonomie mitbrachte. Zu den Producten, die in diesem Kampfe zu Tage kamen, gehören nun auch die ignatianischen Briefe, über die sich Schwegler (B. 2. S. 159) so ausspricht: „Der Schlußstein des nachapostolischen Zeitalters von paulinischer Seite sind die ignatianischen Briefe. Sie sind die letzte reife Frucht aller jener Entwickelungen des paulinischen Gedankens, die wir im Vorstehenden schrittweise verfolgt haben, die centrale Zusammenfassung alles dessen, was im damaligen Zeitbewusstsein als Ahnung und Drang einer neuen Zukunft gegeben war. Sie sind, wie das früheste geschichtliche Zeugniß für die Existenz des Namens ἐκκλησία καϑολική, so das eigentliche dogmatische Programm des Katholicismus, dessen bedingende und vermittelnde Factoren in ihnen bereits mit einer für jene Zeit bewundernswürdigen Vollständigkeit und Folgerichtigkeit dargelegt sind." Will es hiernach fast scheinen, als sähe Schwegler die Briefe schon als Producte der Epoche des Katholicismus selbst an, so sagt er uns doch S. 170 deutlich, daß sie vielmehr noch vorkatholische Producte seien, auf gleicher Stufe stehend mit den ausgebildetsten vorkatholischen Producten anderer Entwickelungsreihen, den clementinischen Homilien als der judenchristlichen, dem Evangelium Johannis als der kleinasiatischen Bildung angehörig. Sein Urtheil, die ignatianischen Briefe seien das Programm der werdenden Katholicität, erläutert er dann S. 161 in folgender Weise: „Die Verwirklichung der katholischen Kirche war das Ergebniß der paulinischen und petrinischen Partei: sie hat die paulinische Idee der Universalität, die petrinische Idee der Einheit, der Uniformität zur Voraussetzung. Die Combination beider Principien zuerst in folgerichtiger und allseitiger Weise vollzogen zu haben, ist die Bedeutung der ignatianischen Briefe."

Digitized by Google

Es ist also zunächst der paulinische Gedanke der Universalität und Autonomie des Christenthums, der in den Briefen ausgesprochen ist. Wir haben oben schon auf den paulinischen Charakter unserer Briefe aufmerksam gemacht. Paulus ist das Vorbild, nach welchem Ignatius sich gebildet hat, welchem er nacheifert. So ist denn auch der Gedanke der Universalität des Christenthums in paulinischer Weise klar in den Briefen ausgesprochen (vgl. besonders ad Smyrn. 1). Allein damit ist Schwegler's Behauptung noch nicht erwiesen. Während nach ihm der Gedanke der Universalität des Christenthums damals schon durchgekämpft und allgemein, auch von den clementinischen Homilien, anerkannt war, so musste dagegen „die Hauptprämisse dieser paulinischen Idee, die Autonomie des Christenthums," noch erkämpft und zur allgemeinen Anerkennung gebracht werden. Das ist nach Schwegler ein Hauptzweck der Briefe, und dieses ist der Punct, worauf Schwegler die Stellung, die er den Briefen anweist, Programm der werdenden Katholicität zu sein, stützt. Diesen Zweck, die Idee der Autonomie des Christenthums zu erkämpfen und geltend zu machen, verfolgt der Verf. der Briefe in seiner antijudaistischen Polemik, in der er die Vermischung des Jüdischen und Christlichen, wie sie im 2. Jahrhundert noch in weiten Kreisen herrschte, als eine Verläugnung des Christennamens zu erweisen sucht. — Diese Behauptung müssen wir nun aber, nach unseren früheren Untersuchungen, als ganz irrig ansehen. Es ist nicht eine Partei, eine Richtung innerhalb der Kirche, die Ignatius bestreitet, sondern eine wirkliche Häresie; es handelt sich nicht mehr darum, sie aus der Kirche herauszudrängen, sie sind schon daraus verdrängt und greifen von aussen die Kirche an, und es gilt die Gemeinden gegen ihre Angriffe und Verführungen zu warnen und zu sichern; es ist nicht Judenchristenthum innerhalb der Kirche, gegen welches Ignatius seine Polemik richtet, sondern eine judaisirende Gnosis. Der Gedanke der Autonomie des Christenthums ist ihm nicht ein erst zu erkämpfender und zur Anerkennung zu bringender, sondern, wie aus den ganzen Briefen erhellt, ein innerhalb der Kirche bereits allgemein anerkannter, in Fleisch und Blut der Gemeinden übergegangener. Daher auch die dem Ignatius so geläufige Bezeichnung Χριστιανισμός.

Neben dieser paulinischen steht nun nach Schwegler in den Briefen die petrinisch-hierarchische „Einheit in der Lehre und im Kirchen-Politischen." Die Einheit der Lehre suchen die Briefe durch ihre vermittelnden Tendenzen zu gewinnen. Sie „lassen näm-

lich ihr ganzes Christenthum culminiren, als in ihrem obersten dogmatischen Grundbegriffe, in dem Begriffe der ἀγάπη." Dieser soll die Unionsformel zwischen dem Gegensatz der paulinischen πίστις und der petrinischen ἔργα sein, in welchem der Verfasser der Briefe beide Parteien zu einigen denkt (S. 168). — Es begreift sich aber nicht, wie Schwegler dazu kommt, den Begriff der ἀγάπη als den Begriff hinzustellen, in welchem die Briefe „das ganze Christenthum culminiren lassen." Die ἀγάπη tritt nirgend in den Briefen vorwiegend heraus, sie erscheint immer verbunden mit der πίστις, als Frucht der πίστις wie bei Paulus, als der Kern und das Element des neuen Lebens wie bei Johannes. Wenn Ignatius einige Male, worauf sich Schwegler beruft, die Liebe als das Höchste hinstellt, als τὸ τέλος, während der Glaube ἡ ἀρχὴ [114]): so ist auch das ja ein ganz paulinischer Gedanke (1 Kor. 13). Die dogmatischen Anschauungen unseres Ignatius sind überhaupt in diesem Puncte durchweg paulinisch, jedoch so, daß man auch den Einfluß johanneischer Denkweise erkennt. Gott hat sich uns geoffenbart in Christo, der als λόγος ἀΐδιος Mensch geworden ist (ad Magn. 8; ad Eph. 15), als wahrhaftiger Mensch auf Erden gelebt hat, wahrhaftig gelitten hat, gestorben, begraben und auferstanden ist. In diesem Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn sieht Ignatius das Fundament unsers Heils; das spricht er unzählige Male in den Briefen aus. Ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν (ad Smyrn. 2); in seinem Tode haben wir das Leben (ad Eph. 7; ad Trall. 2), in seinem Leiden haben wir Frieden (ad Trall. inscr.; ad Phil. inscr.), sein Sterben ist unsere Auferstehung (ad Smyrn. 5). Schon dieses starke Hervorheben des heilbringenden Leidens und Sterbens Christi ist einer Vermittlung irgendwelcher Art mit judenchristlicher Werkgerechtigkeit schnurstracks zuwider. Angeeignet wird nach Ignatius weiter dieses Heil durch den Glauben, indem wir mit Christo (ganz paulinisch) sterben (ad Magn. 9). Daß der Glaube das Heil erlange, das betont Ignatius eben so stark: Das Kreuz ist nur eine σωτηρία Denen welche glauben (ad Eph. 18); nur Die welche glauben an den Tod des Herrn, entfliehen dem Tode (ad Trall. 2); Denen welche nicht glauben an das Blut Christi, steht das Gericht bevor (ad Smyrn. 6); durch den Glauben erhalten die Menschen den eigenthümlichen χαρακτὴρ der sie von den Andern unterscheidet (ad Magn. 5). Ist aber der Mensch gläubig geworden, so gelangt

[114]) Vgl. ad Eph. 9. 14; ad Magn. 1. 5. 13; ad Smyrn. inscr. 1. 6.

er damit zu einem neuen Leben (die καινότης ἀϊδίου ζωῆς), Christus wird sein Leben, er wird in Christo erfunden zu einem wahren Leben (ad Eph. 11), und dieses neue Leben zeigt sich in der Liebe. In der Liebe offenbart sich der durch den Glauben gewonnene christliche Charakter (ad Magn. 5), in der Liebe erfüllt und befestigt sich der Glaube (ad Smyrn. 7), in der Liebe zeigen sich die Früchte des guten christlichen Baumes (ad Eph. 14); und indem ihr alle Tugenden folgen, aus ihr alle Tugenden hervorwachsen (ad Eph. 14: τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκαγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν), ist sie das Ziel des Christenlebens, dessen Anfang der Glaube ist (ad Eph. 14). — Wir brauchen kein Wort hinzuzusetzen; man sieht, es ist eine durchgängig paulinische Gedankenreihe. An eine Vermittelung zwischen der paulinischen πίστις und der judenchristlichen Werkheiligkeit ist nicht zu denken.

„Wie im Dogmatischen," fährt Schwegler S. 174 fort, „so ist auch im Kirchlich-Politischen die Einheit der Kirche und ihrer Glieder der Wahlspruch unseres Verfassers." Dieses führt Schwegler nun zu einer genauern Bestimmung über die Abfassungszeit unserer Briefe. Er zieht nämlich, ähnlich wie Baur, eine Parallele zwischen ihnen und den clementinischen Homilien. Was die dogmatischen Anschauungen beider Schriften anlangt, so sind sie allerdings „einander bestimmt entgegengesetzt, die Briefe in dem Maße paulinisch, wie die Homilien petrinisch; um so verwandter sind sie einander in ihren hierarchischen Ideen, und diese Verwandtschaft ist es vor Allem die an beiden dieselbe Abfassungszeit erkennen läßt." Aber Schwegler geht noch weiter. Er erkennt den Homilien vor den Briefen unbedingt die Priorität zu, die Briefe sind später geschrieben, weil „die hierarchischen Ideen ursprünglich dem Judaismus angehören", und eine Combination von Paulinischem und Hierarchischem, wie sie die Briefe bieten, secundär sein muß." Wir wollen kein Gewicht darauf legen, daß die gänzliche Verschiedenheit der dogmatischen Anschauungen beider Schriften der schwegler'schen Ansicht schon durchaus nicht günstig ist, da, wenn beide Schriften, wie es ja Schwegler eben darstellt, die Schlußpuncte zweier verschiedenen Entwicklungsreihen zur Katholicität sind, Schlußpuncte eines Kampfes, der zum gegenseitigen Nachgeben und Conciliiren trieb, sie einander doch dogmatisch näher stehen mußten; wir gehen vielmehr gleich zur Prüfung der Parallele, die zwischen den hierarchischen Ansichten der Schriften gezogen wird, über. Diese, die zuerst von Rothe (Anfänge u. s. w. S. 489 ff.) aus-

geführt wurde, hat auf den ersten Blick ungemein viel Schlagendes und Treffendes, und, das verkennen wir nicht, auch bis auf einen gewissen Punct ihre Wahrheit. In beiden Schriften tritt das monarchische Princip der Kirchenregierung bestimmt heraus, in beiden wird dem Episkopat ein ungemeiner Werth beigelegt, als der Schutzwehr gegen die Häretiker, als dem kräftigsten Mittel zur Einheit. Allein, sobald wir nun den Episkopat beider Schriften genauer in's Auge fassen, so wird sich zeigen, daß in den Homilien bereits eine ausgebildetere Stufe der Entwicklung vor uns liegt. Schon das deutet auf eine solche hin, daß in den Homilien der Episkopat nicht mehr so direct und dringend empfohlen wird, sondern vielmehr als eine längst anerkannte und eingewurzelte Einrichtung erscheint. Allerdings findet sich auch in den Homilien noch die Vergleichung des Bischofs mit Christo, dessen Stellvertreter er ist; eine Vergleichung die bei Ignatius durchgehend und ganz constant, bei Irenäus bereits gänzlich verschwunden ist. So heisst es Epist. Clem. ad Jacobum c. 17: ὁ τοῦτον λυπήσας, Χριστὸν, οὗ τὴν καθέδραν πεπίστευται, οὐκ ἐδέξατο, und Hom. III. 60 wird der Bischof ὁ ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καθεσθείς genannt; vgl. Hom. III. c. 66; c. 70. Aber auf der andern Seite wird der Bischof auch als Stellvertreter und Nachfolger der Apostel angesehen, so Ep. Clem. ad Jacob. c. 2; Hom. III. 60. Beides zusammengenommen deutet auf eine spätere Zeit als Ignatius, auf die Zeit zwischen Ignatius und Irenäus. Auf eine weitere Entwicklung weist ferner die bereits bedeutend gesteigerte Würde des Bischofs in den Homilien hin. Diese zeigt sich schon in Ausdrücken wie καθέδρα, θρόνος τοῦ ἐπισκόπου, ἀρχή, ἄρχεσθαι, τιμή, ἐξουσία u. s. w. (vgl. Ep, Clem. ad Jac. c. 2. 3. 17; Hom. III, 70; III, 63), welche bei Ignatius nie vorkommen, in den Homilien ganz gewöhnlich sind; noch mehr aber die veränderte Stellung des Bischofs zu den Presbytern. Während Diese bei Ignatius die Nachfolger der Apostel sind, als das Synedrium des Bischofs mit diesem immer mit der größten Ehrfurcht zusammengenannt werden, der Bischof andererseits noch bestimmt als aus den Presbytern hervorgegangen erscheint: nehmen sie in den Homilien eine viel untergeordnetere Stellung ein, wie sie denn auch nie Nachfolger oder Stellvertreter der Apostel heissen. Am deutlichsten zeigt sich aber die weitere Entwicklung in der Bedeutung, welche die Homilien dem Episkopat geben. Ist er, wie wir sahen, bei Ignatius vorwiegend Gemeindeamt, so tritt er in den Homilien

bestimmt als Kirchenamt auf. Weitläufig setzen uns die Letzteren die Nothwendigkeit der μοναρχία in der Kirche auseinander, und diese μοναρχία übt der Bischof aus. Ebenso bestimmt ist ihnen der Bischof der Bewahrer der kirchlichen Wahrheit. Nach dem Briefe des Petrus an den Jacobus und der sogenannten Διαμαρτυρία sollen die Bischöfe die Träger der geheimen Tradition, die Bewahrer der petrinischen Kerygmen sein. Petrus hebt (Ep. Clem. ad Jac. c. 2) als Grund, warum er gerade den Clemens zu seinem Nachfolger erwählt hat, bestimmt den Umstand heraus, daß Dieser ihn überall begleitet und seine Lehren gehört hat, also geschickt ist ein Träger der apostolischen Tradition zu werden. Kurz, der Bischof ist ihnen der προκαθεζόμενος τῆς ἀληθείας, wie sie ihn nennen (Ep. Clem. ad Jac. c. 2. 17), der πρεσβύτης τῆς ἀληθείας. Da aber diese Wahrheit von den Aposteln herstammt, da sie von ihnen her überliefert und bewahrt werden muß, so wissen die Homilien auch von der Einsetzung des Bischofsamtes durch die Apostel; Petrus ist es, der überall wo er Gemeinden stiftet auch Bischöfe einsetzt. Während endlich bei Ignatius noch alle Bischöfe einander gleich sind, alle Stellvertreter des Herrn: tritt in den Homilien die erste Spur einer Unterordnung auf, einer Unterordnung unter den Bischof von Jerusalem unter Jacobus, der nach dem Briefe des Petrus der ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, ohne Frage der Bischof der allgemeinen Kirche, nach dem Briefe des Clemens der ἐπίσκοπος ἐπισκόπων ist[115]). Ueberall also zeigt sich in den Homilien eine weitere Entwicklung des Episkopats, überall weisen sie über Ignatius hinaus. Eine genauere Vergleichung wider-

[115]) Auf der andern Seite ist der Episkopat in den Homilien noch nicht so ausgebildet wie bei Irenäus. Die Lehre von der Tradition, von den Bischöfen als Trägern derselben, von der besonderen Gnade die auf ihnen ruhe, von der Gnadengabe, die sie dazu befähige Bewahrer der Wahrheit zu sein, tritt in den Homilien in einer weit weniger durchgebildeten Gestalt auf, wie eine Vergleichung der dargelegten Lehren Beider zeigt. Nur in einem Puncte scheint die Entwicklung um einen bedeutenden Schritt über Irenäus hinauszugehen: daß nämlich die Homilien schon eine Unterordnung unter ein bestimmtes Haupt der Kirche, den Bischof von Jerusalem, kennen. Allein dieses hängt durchaus mit dem häretischen Charakter der Homilien zusammen. Sie wollten der katholischen Kirche ein häretisches Gegenbild gegenüberstellen mit einem Mittelpuncte in Jerusalem; daher die Erhebung dieser Stadt zum Mittelpunct der Kirche und ihres Bischofs zum ἐπίσκοπος ἐπισκόπων. Hiernach fiele der Episkopat der Homilien in die Mitte zwischen Ignatius und Irenäus; ein Resultat welches mit der sonstigen Zeitbestimmung der Clementinen zusammentrifft (vgl. Schliemann, die clementin. Hom. S. 548, der sie bald nach der Mitte des 2. Jahrh. entstanden sein läßt) und unsern bisherigen Resultaten nicht wenig zur Bestätigung dient.

spricht somit dem Resultate Schwegler's geradezu und weist die ignatianischen Briefe einer früheren Zeit, ja, da (wie man sieht) die Entwicklung in den Homilien bedeutend fortgeschritten ist, einer bedeutend frühern Zeit zu als die Homilien.

Endlich vergleicht Schwegler noch unsere Briefe mit dem Evangelium Johannis, welches er das kleinasiatische, antirömische, antihierarchische Gegenstück der Briefe nennt. Wir haben die Verwandtschaft der dogmatischen Anschauungen, das johanneische Element bei Ignatius bereits anerkannt. Das lässt sich aber nicht für die schwegler'sche Ansicht benutzen, da Ignatius aus Johannes, bestimmt aus dem johanneischen Evangelium geschöpft hat. Es finden sich bei Ignatius bestimmte Beziehungen auf dasselbe. So weist Ep. ad Rom. c. 7, Ἄρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σάρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ· — — — καὶ πόμα Θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέναος ζωή, — auf Ev. Joh. 6, 32: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. Ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ; und V. 51: Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς etc. vgl. V. 53 ff; ferner ad Phil. 7: Οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει, auf Joh. 3, 8, ad Rom. 7 ὕδωρ ζῶν, auf Joh. 7, 38; vielleicht auch der Ausdruck θύρα τοῦ πατρὸς von Christo, auf Joh. 10, 7. 9; der Ausdruck ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου auf Joh. 14 u. a. a. O.; endlich ad Smyrn. 5. auf 1 Joh. 4, 2. 3.

Anders bestimmt Ritschl [Entstehung der alt-katholischen Kirche S. 577] den Standpunct unserer Briefe. Freilich hält er die drei Briefe der syrischen Recension für ächt, und so hätten wir seine Ansicht eigentlich schon im ersten Artikel prüfen sollen. Allein es bedurfte dazu der vorangehenden Untersuchungen dieses Artikels. Darum fügen wir hier noch einige Bemerkungen über Ritschl's Ansicht an. Er glaubt, die Briefe in ihrer jetzigen Gestalt verdanken ihren Ursprung einem Gegner des Montanismus, welcher, um dieses Schisma zu bekämpfen, die drei ächten Briefe interpolirte und vier neue verfertigte. Ritschl sieht in den Briefen neben den Häretikern auch Schismatiker bekämpft, und zwar ein Schisma, welches sehr allgemein verbreitet gewesen sein muß. Dieses passt nur auf das montanistische. Die Basis dieser ganzen Argumentation haben wir bereits oben als unhaltbar nachgewiesen, indem

wir zeigten, daß Ignatius keine Schismatiker bekämpft, sondern nur Häretiker, die sich von der Kirche getrennt hatten und den Episkopat verwarfen. Ebensowenig beweisen die Stellen, die Ritschl dann noch anführt, um seine Vermuthung zu bestätigen. Zuerst solche, „in denen der Spaltung gegenüber die durch den Bischof gewährte kirchliche Einheit auch auf diejenigen Christen ausgedehnt wird, welche als Büßende zur Kirche zurücktreten wollen" (S. 579). So ad Phil. 2. 3. Allein hier werden einfach die Häretiker ermahnt, sich zu bekehren und wieder die Einheit mit der Gemeinde und dem Bischofe zu suchen. Noch beweisender soll sein ad Phil. 8: Οὗ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ. Πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Aus diesen Worten soll „klar hervorgehen, daß der Grund der Spaltung, welche der Verf. durch die Hervorhebung des Episkopats bekämpft, in der Frage über die Möglichkeit der kirchlichen Sündenvergebung liegt." So etwas kann man aber doch wohl nur behaupten, wenn man von vorn herein sicher ist Polemik gegen den Montanismus in den Briefen zu finden und sie daher überall sieht, überall hineinträgt. Anders wenigstens können wir das Verfahren des Verf. nicht bezeichnen. Daß Ignatius sich weiter für den Episkopat auf eine Offenbarung, auf einen prophetischen Ausspruch beruft, kann nicht auffallen, da damals die prophetischen Gaben noch kräftig fortdauerten. Wenn endlich Magn. 4 Montanismus beweisen soll, „weil bei keinem andern Schisma mit der gottesdienstlichen Absonderung wegen der streitigen Disciplinarverhältnisse die Anerkennung des Bischofs als Lehrauctorität verbunden war" (S. 581): so haben wir schon dargethan, daß die Briefe von einer „Lehrauctorität des Bischofs" noch Nichts wissen. Noch weniger kann von einer Anerkennung derselben durch die Häretiker die Rede sein.

So vermögen es also die Gegner der Briefe nicht, denselben eine andere, richtigere Stellung in der Entwickelungsgeschichte der ersten Jahrhunderte anzuweisen; und wir dürfen es jetzt als das Resultat aller unserer bisherigen Untersuchungen aussprechen: **Die sieben Briefe nach der kürzern griechischen Recension sind ächte Producte des Ignatius von Antiochien.**

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Theologische Studien und Kritiken von Dr. Ullmann und Umbreit. 1851. 1. Heft.

Inhalt desselben:

Abhandlungen:

1) Ullmann, die Geltung der Majoritäten in der Kirche.

2) Schaubach, das Verhältniß der Moral des classischen Alterthums zur christlichen.

3) Heberle, Johann Denk und sein Büchlein vom Gesetz.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Jacobi, über die Fragmente des Pherecydes bei den Kirchenvätern.

2) Rupprecht, Betrachtung der Stelle Röm. 8, 18—23.

Recensionen:

Schmidt, Uebersicht einiger zur Kenntniß des religiösen Lebens im Mittelalter dienenden Werke.

Kirchliches:

Kienlen, der Schaden Josephs.

Das 2. Heft des Jahrganges 1851 dieser Zeitschrift erscheint gleichzeitig mit vorliegendem Hefte, und wird allen Lesern dieser Zeitschrift freundlichst empfohlen.

Ferner ist erschienen:

Hey-Speckter, 50 Fabeln. Neue Ausgabe nach neuen Zeichnungen in Holz geschnitten. Cartonnirt. 1 Thlr. 5 Sgr.

Bei Friedrich & Andreas Perthes in Hamburg und Gotha ist erschienen:

Braun, Dr. E., griechische Mythologie. In drei Büchern. II. 18. geheftet. 27 Sgr.

Das Kind von der Wiege bis zur Schule, gezeichnet und radirt von H. Justus Schneider, mit begleitendem Text von W. Hey. Cartonnirt. 1 Thlr. 15 Sgr.

In Kurzem erscheint:

Hillebrand, Dr. J., die deutsche National-Literatur seit dem Anfange des 18. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. 2. umgearb. Aufl. 2r Bd.

Heimburger, das Leben des Urbanus Rhegius.

Caii Plinii Secundi Naturalis historiae libros plurimorum codicum a se collatorum ope recensuit, commentario critico instruxit J. Sillig. T. I.

Früher erschien:

Wiggers, G. Fr., Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Theile. 3 Thlr. 15 Sgr.

Wiggers, J., Kirchliche Statistik. 2 Thle. 3 Thlr. 5 Sgr.

— —, Geschichte der evangelischen Mission. 2 Bde. 3 Thlr. 10 Sgr.

Reuchlin, H., das Christenthum in Frankreich. 2 Thlr. 10 Sgr.

— —, Geschichte des Port-Royal. 2 Bde. 8 Thlr.

Rudelbach, A. G., Hieronymus Savonarola. 2 Thlr. 11½ Sgr.

Acta historico-ecclesiastica. 3 Vols. 8 Thlr. 7½ Sgr.

Schliemann, Ad., die Clementinen und der Ebionitismus. 2 Thlr. 20 Sgr.

Bötticher, das Christliche im Tacitus. 2 Bde. 3 Thlr. 20 Sgr.

Schmidt, C., Johannes Tauler von Straßburg. 1 Thlr. 15 Sgr.

Druck der A. M. Coldiz'schen Buchdruckerei in Wittenberg.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1851. III. Heft.

Digitized by Google

IX.

Beiträge zur Geschichte
des Augsburger Interims.

[Meistentheils aus dem Königl. geheimen Staats- und Kabinets-Archiv zu Berlin.]

Von

Superintendent Prof. D. **Spieker** in Frankfurt a. d. O.

Das augsburger Interim hatte Karl V. 1548 von drei namhaften Theologen beider Religionsparteien aufsetzen lassen, theils um dem Papste zu zeigen, daß man auch ohne seine oberherrliche Autorität und ohne ein allgemeines Concilium Vergleiche und Feststellungen in Religions- und Kirchensachen machen könne [1]), theils um in Deutschland die Religionsstreitigkeiten zu bewältigen und die getheilten Kräfte zu anderweitigen politischen Zwecken zu vereinen. Durch dasselbe hatte der staatskluge und gewaltige Mann eine Brandfackel in die Kirche geschleudert und ein Feuer angezündet, das das frische evangelische Leben zu verzehren drohte [2]). Wenn

---

[1]) Das ist Plancks Ansicht. Er sagt in seiner Gesch. des protest. Lehrbegr. 3. B. 2. Th. S. 425: „Die Absicht des Kaisers bei diesem Schritt kann nach demjenigen, was vorherging, nicht bezweifelt werden. Er sollte Ausübung einer Feindseligkeit gegen den Papst und durchaus nicht gegen die Protestanten sein." Schröckh aber meint (Kirchengesch. seit der Reformation I. 675): „Das streitet wohl mit den gewaltthätigen Mitteln, durch welche der Kaiser diese Glaubensformel ihnen aufzubringen gesucht hat." Ranke hat Plancks Idee aufgenommen. Er sagt (Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Reform. V. 38): „Bei der Sendung des Cardinals Madrucci hatte Karl dem Papst bereits angekündigt, daß er die Dinge unmöglich in dem Zustand lassen könne, worin sie seien; als dieser nicht allein unverrichteter Sache zurückkehrte, sondern nun erst der völlige Bruch erfolgte, hielt er sich für doppelt berechtigt, zum Werke zu schreiten. Die politisch-religiösen Interessen des Reiches, die Machtentwicklung, die es möglich erscheinen ließ, jetzt etwas zu erreichen, und die Differenz mit dem Papste wirkten zusammen, um den Gedanken des Interim in Gang zu bringen." Dieser Gedanke drängte sich von selbst auf, da es sich genugsam herausgestellt hatte, daß von Rom aus keine Hülfe für den zerrütteten Zustand der Kirche zu erwarten war.

[2]) Aber es auch hob, kräftigte und verklärte. Es fanden sich Tausende treuer Zeugen, die sich lieber einkerkern, verjagen, mißhandeln liessen, als

auch etliche Städte und Fürsten aus Furcht vor den Drohungen des Kaisers und des lieben Friedens halber das Interim annahmen, so erklärten sich doch andere auf's entschiedenste dagegen und setzten Gut und Blut an die Behauptung der theuer erkauften und mühsam erkämpften evangelischen Freiheit. Besonders geriethen die Theologen darüber in den heftigsten Streit und überhäuften die Verfasser der 26 Kriegsartikel mit den bittersten Vorwürfen [3]).

Dies war namentlich in den brandenburgischen Landen der Fall. Die Fürsten zerfielen unter einander, und die Geistlichen geriethen in die bitterste und heftigste Polemik. Das Königl. geheime Staatsarchiv enthält darüber merkwürdige Documente. Man kann keine Geschichte des Interims ohne Benutzung derselben schreiben. Durch das Waffenglück des Kaisers, durch die harte Gefangenschaft des Churfürsten Johann Friedrich und durch die Zernichtung des schmalkaldischen Bundes war ein panischer Schrecken über die Protestanten gekommen, sodaß nur zwei Fürsten, der Markgraf Johann von Brandenburg [4]) und der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken entschlossen gegen das Interim auftraten, als sich der Churfürst von Mainz gegen den Kaiser im Namen aller Stände für die große Mühe, Arbeit, Fleiß und Gnade gegen das deutsche Land ehrfurchtsvoll bedankte und hinzufügte: „weil kaiserliche Majestät für die deutsche Nation sich so gnädig erwiesen, so ist es

---

daß sie ihren Glauben verläugneten oder von ihrem Heilande abfielen. Unsere Väter lernten die evangelische Wahrheit besser verstehen, tiefer erforschen und klarer darstellen. Sie wurden ihres Glaubens gewisser. Wir mögen bei diesen Interimkämpfen unsere rechte Stellung finden lernen unter den Nöthen der Kirche in unserer Zeit. Auch die liturgischen Elemente des evangelischen Gottesdienstes sind bei diesen interimistischen Streitigkeiten deutlicher erkannt und zur Erbauung kräftiger herausgestellt worden.

[3]) Ausser dem, was Sleidan, Raynald, Camerarius, Pallavicini, Flacius, Chyträus, Hortleder u. s. w. vom Interim sagen, findet man reiche Beiträge zu einer noch immer zu erwartenden gründlichen und umfassenden Geschichte des Interim in Salig's Gesch. der Augsb. Conf. I. 570 ff., in Walch's Gesch. der theol. Streitigk. in der evang. Kirche 4. Th. S. 257 ff., in Bieck's dreifachem Interim, Leipz. 1721, und in den bei Kordes (Leben Agricola's S. 361—366) und bei Niedner (Kirchengesch. S. 615) angeführten Schriften.

[4]) Gleich beim ersten Ueberlesen der Formel faßte der Markgr. Johann einen heftigen Widerwillen dagegen, besonders als er von der Anrufung der Heiligen las, da doch Christus unser einziger Mittler ist. Ranke V. 47.

billig, daß alle Stände dem kaiserlichen Decret allerunterthänigst Gehorsam leisten."

Zu diesen gehorsamen Fürsten gehörte auch Albrecht Alcibiades, Markgraf zu Brandenburg und Burggraf zu Nürnberg und Anspach oberhalb Gebirgs. Dieser wilde und rohe Kriegsmann, ein Schrecken Deutschlands [5]), weder im Ernste lutherisch noch katholisch, damals aber gut kaiserlich, that alles Mögliche, dem Interim in den beiden fränkischen Fürstenthümern des Hauses Brandenburg Geltung zu verschaffen. Am 2. September gelangte auch der kaiserliche Befehl zur Einführung des Interims an Albrecht's Hof. Die Räthe sowie die Geistlichkeit erklärten, daß sie, obgleich die neue Kirchenordnung von der durch Markgraf Georg 1533 eingeführten und allgemein angenommenen [6]) in vielen Stücken abwiche, so wollten sie doch als friedfertige Männer in den unwesentlichen Dingen sich nachgiebig erweisen, in Glaubenssachen aber fest bleiben beim Worte Gottes, und sollten sie darüber auch ins Elend wandern oder ihr Leben verlieren müssen. Der Markgraf aber erließ folgendes Mandat:

„Von Gottes Gnaden, Wir Albrecht der Jüngere, Markgraf zu Brandenburg, in Preußen, zu Stettin, Pommern, der Cassuben und Wenden, auch Schlesien, zu Oppeln und Ratibor Herzog, Burggraf zu Nürnberg und Fürsten zu Rügen, entbieten allen und jedem unserer Geistlichen und Weltlichen Unterthanen, Verwandten und lieben Getreuen unseren Gruß, Gnade und alles Gute zuvor, und fügen auch Allen und Jedem hiermit zu wissen: Nachdem die Römische Kaiserl. Majestät, unser allergnädigster Herr,

---

[5]) S. über diesen wilden Ausbund eines zügellosen Lebens Löhe's Reformationsgesch. von Franken S. 26—42. In den letzten drei Jahren seines Lebens bekehrte er sich und soll in dieser Zeit das bekannte Lied: „Was mein Gott will, gescheh' allzeit —" gedichtet haben.

[6]) Diese Kirchenordnung ist vortrefflich, unter Mgr. Georgs Namen ausgegangen und die Quelle fast aller späteren Agenden. Chyträus schreibt von ihr an Mgr. Georg Friedrich, Mgr. Georgs Sohn: In tanto ecclesiasticarum ordinationum aliarum super alias acervatarum cumulo Brandenburgensis haec forma, a patre tuo edita, caeterarum publice et privatim postea scriptarum fons est et veluti mater. Sie führt den Titel: Kirchen-Ordnung In meiner gnedigen herrn der Marggrauen zu Brandenburg Vnd eins Erbern Rats der Stat Nürnberg Oberkeyt vnd gepieten, wie man sich bayde mit der Leer vnd Ceremonien halten solle. S. Feuerlini Bibl. Symbolica I. 276 ff. und Strobels Miscell. hist. Inhalts. 2te Samml. 150 ff.

auf jüngstgehaltenem Reichstage zu Augsburg sammt Churfürsten, Fürsten und Ständen alle des Heiligen Reichs Obliegen und Beschwerden betrachtet und zum Förderlichsten die Puncte der streitigen Religion (wahrscheinlich: die streitigen Puncte der Religion) und die zwiespaltigen unserer heiligen Religion in Vergleichung zu bringen Unterhand genommen, in Bedacht, daß solcher Zwiespalt bisher eine gewisse Wurzel und Hauptursach alles Uebels, Unglücks und Unfalls deutscher Nation gewesen, daraus nicht allein viel Unrichtigkeit, sondern auch alles Mißtrauen, Unfreundschaft und Unheil zwischen hohen und niederen Ständen erfolgt ist, zur unendlichen Zerrüttung beständigen Friedens und Rechtens, auch ehrsamer Polizeien und Gemeinen dieser löblichen Nation: So haben Ihre Kaiserl. Majestät auf unterthänigstes Bitten und Heimstellen der Churfürsten, Fürsten und gemeinen Stände zur Beförderung der Ehre Gottes, auch Erhaltung beständigen Friedens, Rechtens und Einigkeit im heiligen Reich deutscher Nation, und auch sonst gemeinen Ständen zum besonderen Nutzen und Wohlfarth, zur Vergleichung der gemeldeten streitigen Religion und derohalben entstandenen Misverstandes in allen Gnaden eine Declaration begriffen und publiciren lassen, wie mittlerweile bis zur Endung und Austrag eines gemeinen christlichen Concilii die Stände des heiligen Reiches deutscher Nation christlich und gottselig, auch zum guten friedlichen Wesen bei einander leben und bleiben und berührte Ordnung erwarten mögen, und darauf bei Vermeidung Ihro Majestät schwerer Ungnade ernstlich befohlen und geboten, daß die Stände und des heiligen Reichs Unterthanen berührter Ihro Kaiserl. Majestät Declaration geleben und nachkommen und dawider nicht lehren, schreiben noch predigen sollen. So wir uns denn zum Förderſten als ein christlicher Fürst und Mitglied des heiligen Reichs zur Beförderung der Ehre Gottes, zum gebürlichen Gehorsam Sr. Kaiserl. Majestät, auch so viel an uns zur Erhaltung des heiligen Reichs und insonderheit auch unserer befohlenen Unterthanen ewiger und zeitlicher Wohlfarth und Befriedunge schuldig erkennen, so gedenken und wollen wir mit Verleihung göttlicher Hülfe und zur Beförderung desselben göttlicher Ehre und zum billigen gebürlichen Gehorsam Kaiserl. Majestät in unserm Fürstenthum auf das allererste und förderlichste solche Verordnung zu Werk bringen und anrichten lassen, die uns, ob Gott will, gegen Gott, die Kaiserl. Majestät und männiglich christlichen rechtschaffenen Gemüths verantwortlich

sein soll. Nachdem wir aber glaubhaft berichtet worden, daß durch Etliche nicht allein wider Hochgedachter Röm. Kaiserl. Majestät christlich und väterlich Wohlmeinen öffentlich geredet und gepredigt, und zum Theil unter verdeckten falschen Namen verbotener Weise lästerlich geschriebene Bücher und Gemälde gedruckt, hin und wieder geschickt und eingeschleicht werden, die Gemeinen durch solch aufrührerisches Gift, so sie unter dem Schein göttlichen Wortes verdecken, zu verführen und zu bewegen, und so viel an ihnen, der Kaiserl. Majestät männiglich mißfällig zu machen und also hohe und niedere Stände wiederum in einander zu hetzen, damit das deutsche Land, das ohnedem mit anderm Obliegen zum höchsten beschwert ist, desto eher und mehr vollends zu Asche fallen sollte. Damit wir denn solcher heimlich gesuchter Verrath, so viel an uns ist, in unserm Fürstenthum und Lande verhütet, auch unser christlich nothdürftig wohlmeinendes Fürhaben desto weniger gehindert werde, so gebieten wir hiermit ernstlich bei Strafe unserer höchsten Ungnade, daß Niemand, wer er auch sei, geistlichen oder weltlichen Standes, fernerhin wider hochgedachte Sr. Kaiserl. Majestät publicirte, auch uns zugegangene Declaration öffentlich oder heimlich in unserm Fürstenthum predige, lehre oder schreibe, sondern sich derselben unsrer obgemeldeten Verordnung nach gewiß erzeige und verhalte. Desgleichen wollen wir geboten haben, daß sich die Prediger unsers Fürstenthums des Lästerns, Schmähens und Ausschreiens gegen die geistlichen und weltlichen Häupter gänzlich enthalten und allein bei der reinen Lehre des göttlichen Worts, nach dem Verstande der heiligen bewährten christlichen Lehrer bleiben und die Strafen auch denen predigen, so sie für sich haben und zu ihrem Befehl sind. Wir wollen auch hiermit allen unsern Unterthanen ernstlich untersagt und verboten haben, keine Schmähschriften oder Gemälde zu verkaufen, sie Anderen zu leihen oder ihnen zuzuschicken. Da man aber dergleichen Schmähbücher, Briefe oder Gemälde bei Jemandem erfahren oder befinden würde, der soll ernstlich dahin vermocht und gehalten werden, zu berichten und anzuzeigen, von wem er dieselbigen Bücher, Schriften und Gemälde bekommen habe, damit man so viel desto eher die Hauptthäter und Lästerer erfahren möge. Wo auch Jemand in unserm Fürstenthum befunden würde, der solche und dergleichen Bücher, Schriften und Gemälde verkaufen würde, es sei heimlich oder öffentlich, dem sollen alle Bücher, so bei ihm gefunden werden, genommen, uns oder

unsern Räthen überschickt, derselbe gefänglich eingezogen, und alsdann unsere und unserer Räthe fernere Strafe oder Bescheid erwartet werden. Wir wollen, daß in unserm Fürstenthum in öffentlichen Wirthshäusern, Gastungen oder anderen Zusammenkünften von unserer heiligen christlichen Religion, zur Verachtung derselben, und sonsten zur Erbitterung der Gemüther nicht disputirt werde. Und ob Einer gefunden würde, der mehr oder weniger dawider handelte, wenn derselbige eine geistliche Person, soll er für uns in unser Hofwesen verstrickt und verwiesen, da es aber eine Laienperson, jedes Orts unsers Fürstenthums gefänglich eingezogen und unsers Bescheids darüber gewartet werden. Und gebieten darauf Allen und Jeglichem, unsern Hauptleuten, Amtleuten, Verwesern, Voigten, Richtern, Burgemeistern, Räthen, gemeinen und Dorfmeistern mit diesem Briefe ernstlich und festiglich, ob diesem unsern Mandat getreulich zu halten, dasselbige zu handhaben und Niemand darunter zu verschonen, zu übersehen oder nachzulassen, als lieb einem Jeglichen sei, unsre Gnade zu behalten und Strafe zu vermeiden, davor ein Jeder hiermit gewarnt sein wolle. Zu Urkund unter unserm vorgedruckten Secret und gegeben zu Plassenberg am Dienstage nach exaltatione crucis nach Christi unsers lieben Herrn Geburt Tausend Fünfhundert und im acht und vierzigsten Jahre."

Den weiteren Verfolg dieser Angelegenheit in den beiden brandenburg'schen Fürstenthümern erzählt Löhe in den Erinnerungen aus der Reformationsgeschichte von Franken (Nürnb. 1847) S. 146 ff. Pallavicini in seiner Hist. Conc. Trident. (Lib. X. Cap. 18) behauptet, das Religionsmandat sei insgeheim aufgesetzt und auf dem Reichstage von einigen Fürsten dem Kaiser übergeben worden [7]). Auch sagt der Kaiser im Reichsabschiede, „es hätten ihm einige hohen Standes und Namens einen Rathschlag und Bedenken unterthäniglich fürbracht und übergeben, sich auch demselben nachzukommen und zu geleben gehorsamlich angeboten." Schmidt vermuthet nicht ohne Grund [8]), daß der Churfürst von Brandenburg Joachim II. dem Kaiser diesen Rathschlag überreicht habe. Von einem katholischen Fürsten konnte er nicht herrühren, denn kein

[7]) Vergl. Sincerus (eigentlich Schwindel) neue Nachrichten von gel. Sachen (Frankf. und Leipz. 1755) S. 231; und (Kordes) Leben Joh. Agricola's S. 348.

[8]) in der Gesch. der Deutschen VI. 128.

einziger von diesen hatte sich zur Annahme bereit erklärt; unter den protestantischen Fürsten aber, deren Gesinnung genugsam bekannt ist, lässt sich dies nur von Joachim und Albrecht mit Grunde behaupten. Auch Melanchthon scheint der Meinung zu sein, daß Joachim II. der Urheber des Interims gewesen sei [9]).

Doch muß die erste Anregung des Interims bei dem Bruder des Kaisers, beim König Ferdinand, gesucht werden. Dieser hatte bereits im Januar 1547 den Vorschlag gemacht, zur Ausgleichung der streitigen Parteien und zur Herstellung des Friedens in der Kirche eine deutsche Reichsversammlung anzusetzen und dieser ein Friedensdocument zur Anerkennung und Einführung vorzulegen, weil vom Papste so wenig als von einem allgemeinen Concilium Concessionen für die Protestanten zu erwarten wären; auch gezieme es der Macht und Würde des Kaisers, Ordnung, Ruhe und Eintracht im deutschen Reiche wiederherzustellen. Zur Abfassung eines solchen Friedensinstrumentes brachte er den Bischof von Naumburg Julius Pflug [10]) und den Weihbischof von Mainz Michael

---

9) Er schreibt: **Multis conjecturis ratiocinor totum poëma του μεταξυ (Interim) ortum esse non ab Imperatore Carolo, sed απο του μαρχιτου, qui multos iam annos somniat fucosas et non duraturas conciliationes. Epp. Mel. ed. Elzev. 143.** Der μαρχιτος ist offenbar der **Marchio Joachim.**

10) Julius von Pflug war aus einer edlen Familie in Meissen, erhielt eine sorgsame Erziehung und hatte in Leipzig den gelehrten Petrus Mosellanus und Richard Crocus zu Lehrern. Auf seinen Reisen in Italien bildete er sich zu Bononien und Padua unter Leitung der beiden Brüder Bonamico (Romulus und Lazarus) weiter aus und kehrte als gelehrter Theolog nach Deutschland zurück, wo er alsbald Canonicus zu Mainz und Propst zu Zeiz wurde. Das Capitel zu Naumburg wählte ihn 1541 zum Bischof. Der Churfürst von Sachsen Johann Friedrich aber versagte die Bestätigung und verlangte einen lutherischen Bischof. Er setzte dem Stifte den Superintendent von Magdeburg, Nicolaus von Amsdorf, vor, der auch 1542 von Luther investirt wurde. Pflug beklagte sich über seine Zurücksetzung beim Kaiser, der ihm den kräftigsten Beistand zusagte und ihn auch nach der Schlacht bei Mühlberg 1547 ins Bisthum einsetzte und Amsdorf verjagte. Bei seiner Huldigung gab er dem Rathe und Volke zu Zeiz und Naumburg die Zusicherung, „daß sie in ihrer Religion nicht gefährdet sein sollten, und daß er sich nach Gebühr gegen sie bezeugen werde," was er auch redlich gehalten. Er war ein gelehrter, friedliebender und toleranter Mann, der Keinen in seinem Amte belästigte und den lutherischen Gottesdienst in keiner Weise beschränkte. In einem Briefe an den Papst Paul **III.** schreibt Pflug: **Quo tempore procurationem ecclesiae**

Digitized by Google

Helding in Vorschlag [11]). Der Kaiser ging in diesen Vorschlag ein und beauftragte beide Theologen mit dieser Arbeit. Joachim II.

---

suscepi, catholica religio ex omnibus parochiis meae dioec. sublata erat, et a pastoribus dioecescos meae praeter unum inventus est nemo, qui coelebs esset. Er nahm sich besonders der Schulen an und suchte sie auf alle Weise zu heben. Vergl. Gottfr. Müller's Programm: De meritis Jul. Pflugii, Episcopi, in scholam Cizensem. Lips. 1812. In dem vorgenannten Briefe an den Papst beklagt er sich: Scholae Lutheranorum cum privatae tum publicae florent, nostrae frigent plane et iacent: illi praemiis magnis alliciunt, ut sibi adiungant, nos vero non item, ut augescamus: illi abundant hominibus disertis et aptis ad convellendam ecclesiam, nos talibus ad ecclesias nostras tuendas constituendasque indigemus: illi homines utiles sibi potissimum fovent, nos vero maiorem habemus rationem otiosorum, quam eorum, qui vineam Domini cum labore et industria colunt. Er beklagt sich, daß die kathol. Pfarrer so träge, unwissend und lüderlich sind und lieber die öffentlichen Schenken und Schauspielhäuser als die Kirchen besuchten. S. Epp. Petri Mosellan. etc. 150 ff. Da in seinem Sprengel Alles zur protestantischen Kirche übergegangen und Pflug recht eigentlich ein Episcopus in partibus infidelium geworden war, so beantragte er beim Papste einen Tausch mit dem Bischof Sidonius von Merseburg. Ehe dieser zu Stande kam, starb er am 3. September 1564 (nicht, wie Löhe S. 138 sagt, am 7. März 1563). Vergl. Schamelii Numburgum litteratum I. 44 ff. und II. 33 ff.; Weiße neues Museum für die Sächs. Gesch. 2. B. 1. H. 77 ff.; Schultzii diss. de rationibus theolog. quibus electio J. Pflugii impugnata et propugnata est. Helmst. 1750; Schwarzii Acta J. Pflugii in causa religionis. Eisenb. 1774; Müller's Reformations-Gesch. der Stadt Zeiz. Leipz. 1817.

[11]) Michael Helding war zu Eßlingen in Schwaben 1506 geboren, besaß gute Kanzelgaben und war nicht ohne theologische Bildung. Zuerst erhielt er ein Pfarramt in Mainz, wurde Doctor der Theologie und Suffragan des Churfürsten Sebastian zu Mainz. Flacius sagt von ihm (Verlegung der Apologia Sidonii 1553 A. 2): „Er ist Larvenbischof zu Sidon, weil er geschworen, er wolle gen Sidon ziehen, die Kirche Christi allda zu weiden und doch sein Lebelang nie hingekommen, hat auch nie daran gedacht.“ Daher hat er den Namen Sidonius erhalten, unter dem er bekannter ist als unter seinem eigenen. Er kannte wohl die Gebrechen seiner Kirche und die Mißgestalt des Papstthums, suchte aber doch des äussern Vortheils wegen das alte Wesen durch menschlichen Grund und Schein zu stützen. Karls V. Gunst hatte er sich durch die Mitabfassung des Interims erworben und erhielt durch dessen Einwirkung 1549 das Bisthum Merseburg, wurde auch kaiserlicher constituirter Kammer-Präsident, wohnte dem Concilium zu Trident, dem Colloquium zu Worms und mehren Reichstagen bei und starb 1561 zu Wien. Um sein Bisthum hat er sich nicht viel bekümmert und war meistentheils abwesend, weshalb die Refor-

hatte es sich von jeher zur Aufgabe gestellt, der Vermittler beider Religionsparteien in Deutschland zu werden und den Kaiser mit den Fürsten des schmalkaldischen Bundes auszusöhnen. Er ergriff deshalb die Idee des Königs Ferdinand mit großer Geneigtheit und ließ seinen Hofprediger Johann Agricola an der Arbeit Theil nehmen. „Die drei Männer waren in gewissem Sinne die Repräsentanten der drei vornehmsten theologischen Parteien: Agricola, der an Luthers Tisch gesessen, der protestantischen, Helding der altkatholischen, Julius Pflug der erasmischen [12].“

Agricola, der mehr durch böse als gute Gerüchte gegangen ist, war am 20. April 1492 zu Eisleben geboren. Sein eigentlicher Familienname soll Schnitter geheissen haben und sein Vater ein Schneider gewesen sein. Den Grund zu seinen Studien legte er in der Schule seiner Vaterstadt; und in Wittenberg, wo er bei Luther eine freundliche Aufnahme fand und dessen Tischgenoß ward [13], setzte er dieselben mit so glücklichem Erfolge fort, daß er 1519 mit Melanchthon zugleich das Baccalaureat der Theologie erhielt (Förstemann Liber Decanorum facult. Theol. Acad. Vitob. p. 23). Luther nahm ihn auch in demselben Jahre mit nach Leipzig, um bei der Disputation das Protokoll zu führen [14]. Er hielt darauf in Wittenberg mit vielem Beifall Vorlesungen, machte sich auch als Schriftsteller bekannt und wurde in vielen Reformations-

---

mation sich im Stifte ungestörter ausbreiten konnte. Er soll ein sehr freies Leben geführt und nach Flacius Zeugniß (a. a. O. C. 4) 7 Töchter gehabt haben. Er hat kurz vor seinem Tode einen Katechismus in Folio zu Mainz 1561 herausgegeben, dessen Irrthümer Joh. Wigand in Commonefactionibus, ex Sidonii Catechismo (Magdeb. 1562) zu widerlegen suchte. Man findet nähere Auskunft über ihn bei Seckendorf Lib. III. §. 117. p. 499 und 510, in Chyträus Saxon. 497, in Altes und Neues vom J. 1716 S. 7 ff., in Zeibichs Lebensbeschreibb. der Stiftssup. in Merseburg S. 19 ff. und in Bieck's dreifachem Interim Cap. 2. S. 33 ff.

[12]) Ranke a. a. O. 5r Bd. S. 40.

[13]) Küster sagt in seiner Erläuterung der Seidelschen Bildersammlung S. 63: „Seinen Eifer zum Studiren setzte er allhie (in Wittenberg) unermüdet fort, hörete Lutherum fleißig, und es ist aus vielen Umständen zu schließen (nämlich nach Luthers Tischreden, Mathesius Predigten und Seckendorfs Andeutungen), daß er bei demselben wohl angeschrieben, auch sein Tischgenoß und überhaupt in Wittenberg sehr beliebt gewesen sei.“

[14]) Lutherus scribâ usus est Jo. Agricola Islebio, a quo post aliquot annos malam retulit gratiam. Seckendorf hist. Luth. I. 92. Vergl. Vogel's Ref.-Historie der Stadt Leipzig, S. 84.

geschäften gebraucht; namentlich musste er mit Justus Jonas einen Katechismus anfertigen und auf Luthers Empfehlung zu Frankfurt die Ausbreitung der evangelischen Lehre befördern helfen [15]). Der Graf Albert von Mansfeld wollte zu Eisleben eine gelehrte Schule anlegen und forderte Luthern auf, ihm einen tüchtigen Rector für dieselbe zu senden. Agricola nahm 1525 die Stelle gegen ein Gehalt von 120 Goldgulden an, ward zugleich Prediger an der Nikolaikirche und erwarb sich des Grafen ganzes Vertrauen [16]). Er begleitete denselben 1526 auf den Reichstag zu Speier und wusste sich auch hier bei dem Churfürsten von Sachsen ein großes Ansehen zu verschaffen, sodaß er es wagte 1527 Melanchthon zu einem theologischen Kampfe herauszufordern. Veranlassung gab die Lehre von der Bekehrung des Menschen, wie sie Mel. in den Visitationsartikeln vorgetragen hatte. Zur Ausgleichung des Streites beschied der Churfürst Beide nach Torgau, wo der sanftmüthige Philippus unter Luthers Vermittelung sehr gern die Hand des Friedens bot [17]) und bis auf das Interim allezeit mit großer Achtung von Agricola sprach. Im J. 1530 befand sich Derselbe auch auf dem Reichstage zu Augsburg, wo er vor den evangelischen Fürsten einige Male predigen musste, auch an den Berathungen der evangelischen Theologen theilnahm [18]).

Nach Eisleben zurückgekehrt, begann er mit seinem Collegen, dem nachherigen Apostaten Georg Wizel, einen heftigen Streit über die Lehre von der Rechtfertigung und von guten Werken, und verließ 1536 Eisleben, weil er sich dort nicht genugsam geehrt und

[15]) Luthers Empfehlungsschreiben an den Rath der Stadt Frankfurt steht L. W. XXI. 976 und bei de Wette II. 672. „Gott gebe Gnade, daß er viel Nutzes bei euch schaffe, Amen, und lasst ihn euch befohlen sein." Der Brief ist Dienstag nach Exaudi (30. Mai) geschrieben.

[16]) Bieck (nicht, wie in der Ersch- und Gruber'schen Encykl. II. S. 213 steht, Bencks und S. 217 Bird's) Hist. des Inter. S. 17 erzählt, daß der Hofprediger zu Mansfeld Michael Cölius alle Sonnabend nach Eisleben gereiset sei, um Agricola zu hören und sich an dessen Vortrag zu erbauen.

[17]) S. darüber (Kordes) Agricola's Schriften (Altona 1817) S. 121–135; Rotermund's Andenken der Männer, die für und wider die Reform. L's. gearbeitet haben (Bremen 1818) S. 16 ff. und den Aufsatz über Agr. in der Ersch. Encykl. von Mohnike II. 214.

[18]) S. Rotermund's Gesch. des zu Augsburg 1530 übergebenen Glaubensbek. (Hannover 1829) S. 309 und 340.

besoldet glaubte [19]). Der Graf Albert beschuldigte ihn beim Churfürst von Sachsen der Undankbarkeit, des Geizes, der Trunkenheit, eines leichtfertigen Lebens und der Vernachlässigung seines Amtes. Dennoch fand er in Wittenberg eine Anstellung als Professor der Theologie, betheiligte sich 1537 bei Anfertigung der schmalkaldischen Artikel [20]) und galt überall für einen ächten protestantischen Theologen. Da begann er mit seinem Lehrer und Amtsgenossen, dem kampfgerüsteten Luther, den antinomistischen Streit über die Entbehrlichkeit des göttlichen Gesetzes zur Buße, erklärte sich zwar nach einer Gegenschrift Luthers zur Zurücknahme seiner Irrthümer bereit, verklagte aber doch seinen Gegner 1540 beim Churfürsten, weil derselbe nicht aufhöre in den härtesten Ausdrücken gegen die Gesetzstürmer zu Felde zu ziehen [21]). Der Churfürst ernannte eine Commission zur Untersuchung und Beilegung der Sache. Agricola entzog sich aber derselben durch seine Flucht nach Berlin [22]), wo er bei Joachim II. eine gute Aufnahme fand. Als derselbe jedoch von der Zerfallenheit Agricola's mit Luther hörte, schrieb er an Melanchthon: „er beklage die Zweiung beider rechtgläubigen Männer gar sehr und wünsche nichts mehr als die Aussöhnung und das gute Einverständniß derselben; und dies um so mehr, da Luther mit seinen heftigen Ausfällen nicht Agricola, sondern andere

---

[19]) Ueber Agricola's Leben zu Eisleben und über seine von 1530—1536 gefertigten Schriften s. Kordes S. 219—222.

[20]) Marheinecke in den Articulis, qui dicuntur Schmalcaldici (Berlin 1817) führt S. 46 bei den Unterschriften zuletzt Nicol. Amsdorf und Joh. Agricola an und fügt hinzu: quos duos extremo loco nominatos cum Spalatino sibi arcessiverat Lutherus, ut illis primum traderentur Articuli, cum Menius et Myconius nimis longe abessent.

[21]) Diese Klagschrift ist nie gedruckt, so wenig als die erste Widerrufungsformel vom J. 1527. S. Luth. W. XX. Einleit. S. 73; Seckendorf Lib. III. p. 307 ff. und Kordes S. 266 ff.

[22]) Melanchthon schrieb an Veit Dietrich unterm 1. September 1540: De Islebio audi. Cum hic litigat cum Luthero, (nam accusavit eum apud Principem, eoque sit Arresto, ut vocant, obligatus). Ipse interea contra datam fidem proficiscitur in Marchiam; erit Professor Francofordiae (was eine Vermuthung geblieben ist), ubi putat, se nactum esse arcem, ex qua bellum inferat Luthero. Corp. Reformatt. III. 1080. Luther schreibt unterm 7. September (nicht unterm 3ten, wie de Wette schreibt, denn unter dem Briefe steht feria 6. post Aegidii) an Casp. Güttel: M. Grickel fecit opus suum antinomia dignum. Aufugit clanculum ad Marchionem, fallens datam fidem et Principes. Ex fructibus cognoscitur arbor. de Wette V. 306.

unverschämte Gesetzstürmer gemeint habe; auch spreche Agricola von Luther und von den Wittenbergern mit der größten Achtung, darum möge Melanchthon alles thun, die Sache beizulegen [23])." Dazu war der getreue Friedensstifter sehr gern bereit und erwiderte dem Churfürsten: die Versöhnung werde sogleich erfolgen, wenn Agricola entweder gerichtlich oder in einer besonderen Schrift erkläre, daß er sich übereilt habe, seinen Irrthum erkenne und bereue und seine Schmähungen gegen Luther zurücknehme. Das geschah. Agricola gab am 9. December 1540 die Erklärung in Druck, daß er seine Irrthümer und Uebereilungen, sowie die harten Worte, durch welche er die Männer in Eisleben und Wittenberg geärgert, einsehe und bereue, auch deshalb um Verzeihung bitte, daß er Luther als seinen lieben Vater verehre, seinem Unterricht unendlich viel verdanke und nichts sehnlicher wünsche, als mit ihm immer in Frieden und Eintracht zu leben; er wolle auch bis ans Ende die reine und wahre Lehre vom Gesetz Gottes halten und alle Irrthümer der Antinomianer verdammen und verwerfen [24]).

Wie es aber dem Agricola mit dieser Erklärung kein rechter Ernst war, so wurde auch Luther dadurch nicht versöhnt. Er äussert im Gegentheil in allen seinen Briefen einen unversöhnlichen Haß [25]). Bei seinem Churfürsten aber stieg der kluge Weltmann so hoch in der Gnade, daß ihn derselbe nach Strattner's Tode 1540 zu seinem Hofprediger, zum General-Superintendent der Mark Brandenburg und zum Visitator sämmtlicher Kirchen des Landes ernannte. An

---

[23]) Schmidts Brandenb. Ref.-Gesch. S. 219; Seckendorf Lib. III. §. 82 ff.; Adami vitae Theol. 195.

[24]) Seidels Bildersamml. von Küster S. 65.

[25]) Luther und seine Freunde nennen Agr. seit 1537 immer verächtlich „Grickel, Grieckel, Graeculus;" entweder zusammengezogen von Agricola, oder wie Mohnike (Encykl. II. 214. Anm. 15) meint, von Gickel, Gökel, Jäkel, ein schlechter Karrengaul. Seckendorf und nach ihm Rotermund beziehen dies auf Agr.'s unansehnliche Körpergestalt. Graeculus nannte ihn Luther spottweise in Beziehung auf die Ostentation, nach welcher Agr. gern mit griechischen Wörtern Parade machte, obgleich er vom Griechischen wenig verstand. Er schrieb dem Agr. unterm 11. Septbr. 1528: Eamque rem ajebat (quispiam) te ostentare ac vendere multâ diligentiâ rhetorici artificii et Graecorum vocabulorum contentione. L. W. XXI. 1121; de Wette III. S. 375. Uebrigens scheint der Name Griekel für Agricola ganz allgemein gewesen zu sein, denn im geh. Staatsarchiv findet sich ein Convolut mit der Ueberschrift: „M. Grickels wohlgetroffene Reformation der Ceremonien, Messe, Canon und anderer Artikel der Kirche."

dem Interim aber scheint er nur einen geringen Antheil gehabt zu haben, wie sehr er sich auch rühmte, mit demselben dem Evangelium in ganz Europa Thür und Thor aufgethan und den Kaiser selbst lutherisch gemacht zu haben. Bieck sagt in seiner Geschichte des dreifachen Interims: „Sobald er (Agricola) auf den Reichstag nach Augsburg reisen und auf den Wagen steigen wollen, soll er sich haben hören lassen, er ziehe nun dahin als ein Reformator des ganzen teutschen Landes. Ferner hat er auch von Augsburg an seine Bekannte geschrieben: er habe dem Evangelium ein groß breit Fenster aufgethan, er habe den Papst reformirt, den Kaiser bekehrt und lutherisch gemacht, nun werde güldene Zeit sein, das Evangelium solle in aller Bischöfe Ländern und in ganz Europa gepredigt werden. Letztlich als er von Augsburg wegreisete, schrieb er an D. Glatium, Prediger zu Orlamünde: Non solum adfui compositioni, sed etiam praefui." Sleidan erzählt, daß er für seine Verdienste um das Interim sowohl vom Kaiser Karl V. als auch vom Könige Ferdinand ein stattliches Geschenk erhalten habe [26]. Im „freiwilligen Hebopfer" (29ster Beitr. S. 706) wird ein Gespräch zwischen Buchholtzer, dem Hauptmann von Schlieben und „Eisleben" unterm 18. März 1562 angeführt, worin der Erstere sagt: „hat doch M. Eisleben wol 700 Cronen davor bekommen, daß ers hat helffen machen;" worauf Eisleben erwidert: „ich glaub, das Interim war gemacht, ehe wir nach Augspurg kamen." Buchholtzer antwortet: „Geliebter Herr Hauptmann, so hat es aber Eisleben verteuscht." Auch Melanchthon bezeugt Agricola's Antheil am Interim [27]), obgleich ich ihm mehr Eifer und Thätigkeit bei der Anerkennung und Verbreitung als bei der Anfertigung

---

[26]) Joannes Islebius liberale donum a Caesare simul et Ferdinando rege tulit ob navatam operam. Sleidan. Lib. XXI. (Ausgabe von 1555) S. 638.

[27]) Liber, de quo Ratisponae disputavimus, nunc rursus in Theatrum Augustae profertur et ornatus est fucosius. Si recipitur, magnae erunt Ecclesiarum in his regionibus distractiones, pellentur multi docti et pii sacerdotes ex suis Ecclesiis, ut Arianis temporibus. Agnosco λογοδαιδάλους, partim Moguntinum (Sidonium) illum κόλακα, partim Lembum (Agricolam) illum tuum, quem esse Augustae certum est. Liber prorsus talis est, ut περὶ βουλευτηρίων σπάρτης inquit miserrima Andromache, ἑλικτὰ κ'οὐδὲν ὑγιὲς ἀλλὰ πᾶν πέριξ. Dices ipsam Andromachen in eâ tragoediâ imaginem quandam esse Ecclesiae huius temporis. Corp. Reformatt. VI. 851 und Epist. ad Camer. 590 ed. Lips.

dieser Vereinigungsformel zuschreibe; denn als der Churfürst von Brandenburg bei seiner Rückreise von Augsburg den 12. Juli nach Nürnberg gekommen war, blieb Agricola daselbst zurück, um Andreas Osiander und Veit Dietrich für das Interim zu gewinnen. In derselben Absicht reisete er zu Aquila nach Saalfeld [28]).

Niemand hatte dem Kaiser auf dem Reichstage zu Augsburg hinsichtlich des Interims so herzhaften Widerstand geleistet, als der Markgraf Johann von Brandenburg. Alle Bemühungen Karls und Ferdinands, ihn zur Annahme des Interims zu bewegen, waren fruchtlos geblieben. Er gab immer die entschiedene Antwort: in allen weltlichen und menschlichen Dingen wolle er sich gern dem Willen seines Kaisers und Königs unterwerfen, in Glaubens- und Gewissenssachen aber müsse er Gott mehr gehorchen als den Menschen. Als die Reichsacte im Saale zur Unterschrift umging und dem glaubensstarken Fürsten vorgelegt wurde, warf er die dargereichte Feder mit Unwillen fort und sprach die kräftigen Worte: „Nimmermehr werde ich dies giftige Gemengsel annehmen, mich auch keinem Concil unterwerfen. Lieber Schwert als Feder, lieber Blut als Dinte!" Der Kaiser sah ihn zornig an und gebot ihm den Reichstag zu verlassen [29]). Markgraf Johann ritt noch an demselben Tage aus den Thoren Augsburgs, und als er in Cüstrin angekommen war, schrieb er an seine Stubenthür:

In Anfechtung halt fest und durch dich drück!
Hab guten Muth, weich nicht zurück;
In steter Hofnung leb und trag,
Was dir auf Erden begegnen mag [30]).

---

[28]) S. Strobels Leben Veit Dietrichs S. 133 und Kordes 352.

[29]) Joannes Brandenburgensis, electoris Joachimi frater, Caesarem adit et, Ferdinando rege praesente, petit, ut in eo (Interim accipiendo) sibi parcat, et, de suis in ipsum officiis quaedam locutus, hac potissimum fiduciâ se militasse ipsi proximo bello dicit, quod de religione sibi cavisset. Caesar, ordinum Imperii consensum hunc esse, nec ab eo recedi oportere dicebat: ille contra, non omnes assensisse, neque se bonâ conscientiâ decretum hoc laudare posse respondit, et pactum atque promissum urgebat. Cum nihil Caesar proficeret, iubet eum discedere, quod ideo factum esse putatur, ne suo vel exemplo vel sermone aliorum animos ille confirmaret. Itaque sub vesperum eodem die domum versus proficiscitur, neque per suam ditionem quicquam immutavit. Sleidanus Lib. XX. ed. 1556 p. 630.

[30]) Pauli Preußische Staatsgeschichte III. S. 206; Wegeners Lebensgeschichte des Markgrafen Johannes von Brandenburg (Berlin 1827)

Bereits am 30. Mai hatte der Markgraf zu Augsburg dem Kaiser folgendes Schreiben übergeben [31]): „Allerdurchlauchtigster und unüberwindlichster Kaiser u. s. w. Wie treulich, unterthäniglich und herzlich ich mir diesen Handel, das Interim belangend, auf Ew. K. M. und derselben Bruder der Königl. Majestät meines auch allergnädigsten Herrn Ermahnen zu Herz und Gemüth gezogen, das kann ich mit niemandem besser denn mit Gott, der allein ein Erforscher der Herzen ist, bezeugen. Und will nicht zweifeln, der Allmächtige werde Ew. K. M. die Gnade verleihen, daß Sie es dergestalt mit Gnaden von mir verstanden und angenommen, oder noch verstehen und erkennen werden, wie es von mir unterthänlich, treulich und rechtschaffen gemeinet, und beides mundlich und schriftlich Ew. K. M. vorgetragen und zugestellt worden. Nachdem aber Ew. K. Majestät darauf verharret, daß ich in das zugestellte Interim oder Rathschlag ohne allen Hintergang und ferner Bedenken, auch ohne allen Behelf willigen und das annehmen sollte, so habe ich darauf nicht unterlassen in aller Unterthänigkeit und mit herzlichem Ernst dem nachzudenken, und ob ich wohl wie zuvor in meiner schriftlich übergebenen Antwort ausgeführt, nochmalen nichts lieberes wollte, denn Ew. K. M. in allen menschlichen und nur möglichen Dingen unterthänigst gehorsamen und willfahren, so befinde ich doch in dem wie zuvor, daß es mir meines Gewissens halber unmöglich ist, jetzt zur Zeit ferner zu schreiten. Denn, wie allbereit von mir in Unterthänigkeit geschehen, und sich Ew. K. M. mit neuer Ausführung zum öfteren unterthänigst bericht, alldeweil ich die Dinge so vollkommen nicht verstehe, daß ich meines Gewissens halber sicher fahren könnte, darum, so wollt ich mich des nach Nothdurft berichten lassen, und was mir alsdann menschlich und möglich, wollt ich mich allerunterthänigen Gehorsams darinnen verhalten, dann E. K. M. neben meiner unterthänigen Entschuldigung bitten und erbieten des Inte-

S. 8; Spieker's Geschichte der Reformation in der Mark Brandenburg, S. 228.

[31]) In dem Königl. geh. Staatsarchiv befindet sich ein Convolut von Schriften unter der Ueberschrift: „Eigentlicher und wahrhaftiger Bericht, was erstens durch die Röm. Königl. Majestät und folgends durch die Kaiserl. Majestät selbst zu eigener Person mit Markgraf Johannsen zu Brandenburg des Interims halber vor Handlungen gepflogen, auch durch Andre haben handeln lassen, und wie letzlich Se. fürstl. Gnaden Abschied genommen." Aus dieser Sammlung sind die folgenden Actenstücke entlehnt.

rims halber allergnädigst verstanden, mit was hoher Beschwer und Unrath auf K. M. Begehren ich so lang allhier verharret und meiner Nachbarn und Unterthanen Gefahr und sonst anderer meiner Geschäft und Anliegen halber, daran mir eines Theils mein Glimpf gelegen, die Ursachen vorhanden, die ich nicht wenden noch fürkommen konnte, sondern muß derhalben von hier verreisen. Und weil denn die Dinge über mein Verstand und Gewissen sein, zudem daß ich bei E. K. M. nicht gerne in dem Verdacht sein wollt, wie mich meine Mißgönner (wiewohl mit Ungrund) angeben, als sollten andere Stände durch mich zu Ungehorsam wollen bewegt werden, des ich bei E. K. M., daß mir daran Gewalt oder Unrecht geschehe, unterthänigst entschuldigt und geboten, daß mir ein solcher mochte unter Augen gestellt werden; so E. K. M. erfahren, daß ich mich also gegen den verantworten wollt, daß daraus E. K. M. meine Unschuld befinden.

Damit nun E. K. M. durch meine Gegenwärtigkeit nicht Ursach nehmen mögen solches Verdachts und Auflag gegen mich, der ichs mein Tag in Sinn nie genommen, da ich auch meines Gewissens und anderer erzählten Ursach halben dieser Zeit ferner nicht schreiten noch thun kundt, dann ich mich in aller Unterthänigkeit und Demuth erboten, so habe ich aus diesen Ursachen und dann meiner höchsten obliegenden dringenden ehrhaften Noth halber länger allhier nicht verharren können, und bitte E. K. M. in aller Unterthänigkeit, Sie wollten mir solches zu keinem Ungehorsam deuten, sondern meiner höchsten Nothdurft nach also von mir in aller Unterthänigkeit geschehen sei, allergnädigst vermerken [32]. Und bin in aller Unterthänigkeit nochmalen erbietig, allen menschlichen und möglichen Fleiß unseumlich zu meiner Anheimkunft zuvorzuwenden, damit ich der Ding nach Nothdurft berichtet, und mich darauf alsdann alles unterthänigen, gebürlichen und schuldigen Gehorsams zuvorhalten. Ich zweifle auch nicht, ob ich je in einem oder mehr Artikel desselben Interims in meinem Gewissen nicht konnte gesichert sein, E. K. M. werden Ihrer allergnädigsten Zusage nach sich mit mir, bis Gott ferner Genad verleihet, gedulden. Denn da sich mit mir sollte geduldet werden auf einen solchen Fall,

[32]) Hiernach scheint es als habe der Kaiser den Markgraf nicht von Augsburg verwiesen; da aber Sleidan das Gegentheil versichert, so ist obige Aeusserung wohl nur eine diplomatische Feinheit, weil der Kaiser gegen einen deutschen Fürsten sich so Hartes nicht erlauben dürfte.

da es in einem Concilio geörtert worden, und doch alles bis in drei oder vier Puncte nicht konnte angenommen werden, wie die Königl. Majestät mir solches versprochen, Sie allergnädigst zustehen und bekennen: wie viel mehr soll ich mich solcher Gnade und Geduld zu E. K. M. getrösten, da allein auf einen Anstand und bis auf ein Concilium solche Verordnung gemacht, da mir ausdrückliche Zusage geschehen, mich bei meiner Religion bis zu einem christlichen Concilio bleiben zu lassen. Und thue mich damit E. K. M. in allem Gehorsam und Unterthänigkeit zu Gnaden befehlen mit unterthäniger Bitte, E. K. M. wolle mein allergnädigster Kaiser und Herr sein und bleiben, das will ich die Zeit meines Lebens in allem Gehorsam unterthäniglich zu verdienen geflissen sein."

Um ganz sicher zu gehen und in seinem Glauben durch das Urtheil eines gelehrten Theologen geleitet zu werden, schrieb der Markgraf an Melanchthon und bat um seinen Rath in dieser bedenklichen Sache. Dieses Anschreiben habe ich nicht bei den Acten gefunden, wohl aber die von Melanchthon ertheilte Antwort. Da sich dieselbe aber schon in den deutschen Synodal-Acten S. 434, in Melanchthons christlichen Bedenken (von Pezel) S. 346 und in Dessen Briefen (Corp. Reformatt. VII. 84—87) befindet: so will ich sie hier nicht wiederum abdrucken lassen, um so weniger, als die im Archiv vorhandene Abschrift nur in unbedeutenden Dingen von den genannten Exemplaren abweicht. Nur die Einleitung möge hier Platz finden. „Ich habe die geschwinde Handlung, die mit E. F. D. in Augsburg fürgenommen, mit großer Verwunderung und Betrübniß gelesen, denn ich in keinem Wege gemeinet hätte, daß man also hart und ungnädig gegen E. F. D. als einen löblichen und wohlverdienten Fürsten hätte sein können, habe derowegen ein unterthäniges und christliches Mitleiden mit E. F. G., die warlich einen harten Stand ausgestanden. Der allmächtige Gott wolle E. F. G. seinen heiligen Geist und seligen Rath geben, E. F. G. schützen und seliglich bewahren. Man siehet aus dieser Handlung, daß von den Widersachern des Evangelii in diesem großmächtigen Herrn ein schrecklich Feuer und großer Zorn wider die Lehre in unsern Kirchen entzündet ist. Wiewohl nun unsre Sünden groß und mancherlei sind, darum uns die Strafen auf den Hals kommen, so hoff ich doch, Gott werde seine Wahrheit nicht vertilgen lassen [33])."

---

[33]) In den Actis synodicis lat. findet sich S. 483 ff. auch eine lateinische Uebersetzung von diesem Sendschreiben Melanchthons.

Nach seiner Rückkehr von Augsburg dachte Joachim II. an die Einführung des Interims in seinen Landen. Er wollte sich dem Kaiser gern gefällig erweisen, um durch seine Vermittelung für seinen zweiten Sohn, den Prinz Friedrich, das Bisthum Havelberg zu erhalten. Auch war er durch Agricola überzeugt worden, daß das Interim in den wesentlichen Lehren der evangelischen Kirche nichts ändere, mit der eingeführten märkischen Kirchenordnung nicht streite, nur die Einigkeit im Kirchenregiment und in äusseren Dingen bezwecke, und nur bis zu den Anordnungen des allgemeinen Conciliums Gültigkeit habe, wie dies schon der Titel des kaiserlichen Mandats besage [34]). Dazu kam seine Neigung zur Vermittlung der Kirchenparteien und seine Anhänglichkeit an Gebräuche und Ceremonien der katholischen Kirche, deren seine Kirchenordnung noch so viele beibehalten hatte. Agricola hatte ihm den Entwurf zu einer Verordnung vorgelegt, die er in seinen Landen sollte ergehen lassen und die der Churfürst selbst mit einigen Randglossen begleitet hat. In diesem Entwurf wird gesagt: „Im Jahre 1542 wurde vom Reichstage eine Legation an D. Luther gesendt [35]), jedoch ohne Wissen des Kaisers, bestehend aus Hans, Fürst von Anhalt, mehreren von Adel und etlichen Gelehrten aus der Mark Brandenburg. Von Markgraf Georgs Räthen wurden ihm Etliche zugegeben mit der

[34]) Der Titel lautet: Caroli V. imperatoris Augusti declaratio religionis, qua constituit exercitium religionis, quale interim esse debeat in imperio romano usque ad definitionem concilii generalis, publicata et promulgata, et a statibus imperii acceptata in comitiis Augustae XV. Mai. MDXLVIII. S. Goldasti Constitt. p. 518. Joachim II. hatte dem Kaiser zu Augsburg erklärt, daß er das Interim insoweit annehme, als es mit seiner Kirchenordnung übereinstimme; deshalb ließ er sie auch vom Kaiser zu Augsburg bestätigen. Sie war 1542 unter dem Titel erschienen: „Kirchen-Ordnung im Churfürstenthum der Marcken zu Brandenburg, wie man sich beyde mit der Lehre und Ceremonien halten soll, gedruckt zu Berlin im Jahr MDXLII. S. Schmidt's Brandenb. Kirchen- und Ref.-Gesch. S. 194; Spicker's Ref.-Gesch. der Mark, 188 ff.; Zimmermann's Gesch. Joachims II. 92 ff.

[35]) Das war nicht im J. 1542, sondern 1541 von Regensburg, wo der Kaiser das erste Interim oktroyirte. Es waren die Churfürsten Johann von Sachsen, Joachim von Brandenburg und Markgraf Georg von Anspach, welche die Fürsten Johann und Georg von Anhalt mit etlichen Räthen zu Luther schickten, um sich über die Propositionen des Kaisers seinen Rath zu erbitten. Ihre Instruction steht in L. W. XVII. 846, und Luthers nicht günstige Antwort in Spalatin's Annalen 623 und in de Wette's Briefen V. 366. Vergl. Planck 3. B. 2. Th. 139 ff.

Bitte, daß er Rath geben möchte, zur Vergleichung wegen der streitigen Religionsartikel zu kommen. Worauf D. Luther geantwortet und eigenhändig geschrieben, wo die Kaiserl. Majestät aus väterlichem Willen und gnädigstem Bedenken 4 Artikel zulassen und toleriren wolle, so wollten und sollten alle Augsburg'sche Religionsverwandte das Andere alles, was die katholische Kirche vorschreibt, mithalten und sich den Bischöfen unterwerfen: 1) die Justification, 2) beider Gestalt des Sacraments, 3) die Priesterehe und 4) das reine Wort Gottes." Es werden nun alle die Stellen angeführt, in welchen Luther den Papst als Oberhaupt der Kirche und seine gesetzgebende Macht anerkennt, wenn er jene wesentlichen Puncte des christlichen Glaubens und Lebens anerkennt und der Schrift gemäß üben und predigen lassen will. Agricola schlägt vor, neben anderen christlichen Gebräuchen auch das Gedächtniß der Todten in der Kirche zu halten und für sie zu Gott zu beten, daß er ihnen gnädig sein und es mit ihnen nach seiner Weisheit machen möchte. Dies kann der stellvertretenden Gnade Christi und seiner erlösenden Kraft keinen Abbruch thun, denn die wichtige Lehre von der Justification darf in keiner Weise verkümmert werden.

„Obwohl," heisst es im Aufsatz weiter, „dieser Artikel im Interim etwas kurz gestellt, so ist doch dadurch keinem gelehrten und frommen Prediger benommen, denselben seinen Zuhörern auf's klärlichste herauszustreichen. Der Churfürst von Brandenburg hat diesen Artikel nie anders verstanden, gemeint und angenommen, wie er in der Augsburg'schen Confession dargestellt [36]). Neben dieser Lehre bleiben wir bei dem Gebrauch der Eucharistien nach der Einsetzung Christi; durch das Interim wird aus der Messe das opus operatum genommen; unsre Priester müssen Eheweiber haben. Das Interim lässt es zu, daß die Ceremonien als eine christliche Pädagogik und Kinderzucht um Friedens, guter Ordnung und Concordien willen gehalten werden, und gar nicht, daß man die Seligkeit dadurch erlange und verdiene, oder daß man dadurch angenehm vor Gott werde. Dieweil nun Gott Lob die Hauptsache in der christlichen Lehre und Religion im Interim umfasst, eingelegt und beschlossen ist, weiß der Churfürst von Brandenburg für seine Person nichts anderes zu thun, ihm auch Niemand besser zu rathen, als daß man schuldig sei, demselbigen dermaßen und auf diesen Verstand im

36) Der Churfürst hat dabei geschrieben: „Freilich nit anders verstanden noch gemeynet."

Namen des Herrn auf Befehl der Kaiserl. Majestät zu gehorsamen, wie denn dies Churf. Durchlaucht dergestalt thun wollen. Indessen sollen die Agenden fleissig übersehen werden, und wo sich etwas fände, das zu weitläufig und zum Aberglauben verleiten könnte, so soll solches emendirt und abgethan werden. Dies ist ein gewisser Weg und Niemand hat sich zu weigern einige Ursach, denn es ist christlich und nöthig, der christlich kaiserlichen Majestät sich zu unterwerfen. Niemand kann mit Grunde sagen, daß er bei dem rechten Glauben nicht gelassen werde, denn die Hauptstücke, die zur wahren Religion gehören, sind überall frei gegeben. In Ceremonien und äusserlichen Gebräuchen ist jeder schuldig, seiner Obrigkeit Gehorsam zu leisten, und gebührt sich nicht, daß ein Jeder seines Kopfes sein wolle. Es dient zur Ordnung, unbeschadet der oben angegebenen Freiheit. Man wird nicht selig, wenn mans thut, und nicht verdammt, wenn mans lässt. Darum gebührt die Gesetzgebung hierin der Obrigkeit. Niemand hat also Ursach zu Beschwerden, ausser denen, die freiwillig Gezänk und Unruh suchen. Obwohl von etlichen unzeitigen Gelehrten hinsichts der Ceremonien viel Grübelns und Subtilisirens ist [37]), so soll doch Jedermann vielmehr gedenken, daß die frommen alten Christen, Bischöfe und Märtyrer, die zum Theil ihr Blut des christlichen Glaubens willen vergossen haben, vor viel hundert Jahren diese Dinge also gehalten haben, und sind solche Unthaten, als aufrührerische Aufwiegelungen des gemeinen Mannes wider ihre Obrigkeit nie beschuldigt. Nur bei etlichen spitzfindigen Gesellen wird es zu unsern Zeiten gefunden. Wollte man sagen, die Charaktere, so beim Sacrament des Leibes und Blutes gebraucht werden, könnten von dem gemeinen Manne dahin verstanden werden, als seien sie nothwendig zur Consecration, so sollen die Prediger die Leute unterrichten, daß solche Characteres oder Zeichen nicht deshalben gemacht werden, daß dadurch die Consecration geschehe, und dieselben nichts anders sind als Ceremonien und alte Gebräuche, die wohl ohne Superstition beobachtet werden können. Aus diesen und andern Gründen hat sich der Churfürst zu Brandenburg mit zeitigem Rath entschlossen, obangezeigter und folgender Maßen das Interim zu halten. Es ist ein Decret, das mit Rath, einträchtiger Bewilligung und einhelliger Meinung der Röm. Kaiserl. Majestät, aller Churfürsten, Fürsten und Stände

[37]) Beischrift des Churfürsten: „wider die bestendigen bei der Augssbur. Confussion."

des heil. Röm. Reichs berathschlagt und angenommen worden ist. Deshalb ordnen und befehlen Churf. Durchlaucht, solches in seinen Landen zu halten, auf daß man Gott gebe, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist."

Joachim II. ließ sich durch diesen Entwurf Agricola's nicht zu voreiligen Schritten verleiten und wollte erst die Meinung der Geistlichen im Lande erforschen. Er war nach des Kaisers Versicherung, daß auch die katholischen Fürsten das Friedensinstrument unterschreiben und annehmen würden, der Zuversicht, daß dadurch in Deutschland die Einheit der Kirche wiederhergestellt und dem langen Hader ein Ende gemacht werden könne. Als aber sämmtliche katholische Fürsten gegen das Interim protestirten und der Papst dasselbe mit großem Unwillen verdammte, als am Ende Karl V. sogar erklärte, daß es nur für die Protestanten eine Nöthigung zur Einheit des Glaubens und der kirchlichen Gebräuche haben solle [18]): da ward der Churfürst bedenklich und schritt mit der Einführung des Interims nicht so gewaltsam vor. Zunächst berief er die Geistlichen des Landes zu einem Convent nach Berlin, wo Agricola sich alle Mühe gab, sie zur Annahme des kaiserlichen Glaubensmandats zu bewegen. Er suchte sie zu überzeugen, daß in den wesentlichen Glaubensartikeln der protestantischen Kirche nichts geändert sei, daß die Veränderungen und Zusätze nur Mitteldinge beträfen und daß ihnen im Gebrauch derselben freie Hand gelassen werde. Allein die Synode schickte eine Deputation an den Churfürst, die ihn dringend bat: der evangelischen Wahrheit getreu zu bleiben, in den Artikeln der augsb. Confession nichts trüben oder fälschen und in Sachen des Glaubens sich durch Rücksichten und Menschengunst nicht bestimmen zu lassen. Der gewissenhafte Fürst nahm diese Bitte nicht ungnädig auf, sondern ermahnte die versammelten Geistlichen, Alles sorgsam zu prüfen und gewissenhaft zu untersuchen, ob in den äussern Gebräuchen und Satzungen nicht Manches ohne Nachtheil des Glaubens geändert werden könne, Alles was an und für sich nicht gottlos sei, ruhig anzunehmen, den Zorn des Kaisers nicht ohne Noth zu reizen und dadurch Veranlassung zu einem neuen Kriege zu geben. Allein Viele erklärten: das Interim betreffe nicht bloß Mitteldinge, sondern greife den Glauben

[18]) Planck 3. Bd. 2. Th. 453; Sleidan. Lib. XX. 627 ff.; Raynaldi Annal. Eccl. ad An. 1541. Nr. 3. p. 147 ff.; Schröckhs K.-G. seit der Ref. I. 602 ff.; P. Sarpi hist. Conc. Trident. Lib. III. p. 495 ff.

an; sie müssten sich Gewissens halber dagegen erklären und wollten lieber mit Weib und Kindern ins Elend gehen, als ihre Gemeinden um den alleinseligmachenden Glauben betrügen. Einige, denen man den Namen der Adiaphoristen gab, meinten, man müsse sich in die Zeit schicken und, um das Ganze zu retten, in Nebendingen nachgeben.

Agricola bot alle Ueberredungskünste auf, um die Geistlichkeit für seine Sache zu gewinnen, namentlich seinen Freund, den ehrwürdigen Nicolaus Leutinger, den Vater des bekannten Historikers, Pfarrer zu Alt-Landsberg, der unter seinen Amtsbrüdern in großem Ansehn stand. Dieser aber erklärte mit allem Nachdruck: „daß die Sache von großer Wichtigkeit sei, wodurch vieler Seelen Gewissen verunruhigt werden könnte; er habe für seine Person Islebium herzlich lieb und seinen Fürsten noch lieber, aber Gott müsse ihm doch der Liebste sein, dem er auch mehr als allen Menschen zu gehorchen schuldig sei; der Churfürst könne ihm zwar sein Gut und Leben nehmen, seine Seele aber wolle er dem Herrn Christo unverletzt erhalten.“ Doch blieb Agricola gegen Leutinger freundlich, in der Hoffnung, ihn wohl noch auf seine Seite zu ziehen. Er begab sich mit ihm in ein Nebenzimmer, suchte ihn durch allerlei Verheissungen zu begütigen und bat ihn nur noch einmal die Unionsartikel aufmerksam durchzulesen. Das that Leutinger, warf aber das Papier nach der Durchlesung ins Kaminfeuer, „damit er durch sein Exempel Andern nicht schade und sie ärgere [39].“ Auch der gelehrte und fromme Georg Buchholzer, Propst zu Berlin, Luthers und Melanchthons Freund, erklärte sich gegen die Annahme des Interims [40]).

---

[39]) Hoftitius beim J. 1547; Leutinger's Märk. Gesch. 221; Schmidt's Ref.-Hist. 220 und Buchholtz III. 382.

[40]) Als Melanchthon dem Propst Buchholzer unterm 30. Juni 1548 seine Admonitio de libro Augustano, scripta communi deliberatione (sie befindet sich im Corp. Reformatt. VI. 925 ff.) mittheilte, schrieb er ihm: Multa futilia sophismata libri Augustani prorsus non attigi. Opto et ego pacem Ecclesiarum. Sed liber Augustanus nec ad veritatem, nec ad concordiam erit utilis, ut aliquanto post res ipsa ostendet. Meum igitur consilium eo spectat, ut cum hac viâ, quam liber Augustanus proponit, non possit illa aurea aetas, quam nobis promiserunt literae quorundam ex conventu Augustano scriptae, constitui: potius nulla fiat mutatio in Ecclesiis harum regionum, nec pellantur pii et docti pastores, nec turbetur invocatio piorum hominum. Nec tamen certamina movebo, si alii volunt mutare Ecclesias: sed discedam,

Digitized by Google

Um jeden Gewissenszwang zu vermeiden und dem evangelischen Glauben keine Gewalt anzuthun, ging der Churfürst mit der Einführung des Interims behutsam zu Werke. Er lud den Churfürst Moritz von Sachsen, den Fürst Georg von Anhalt, den Bischof Pflug von Naumburg, Philipp Melanchthon, Pfeffinger, Camerarius und den Pfarrer Gresser zu Dresden auf den 16. December 1548 zu einem Convent nach Jüterbock ein, um zu versuchen, ob nicht an dem Interim Manches gemildert und geändert werden könnte, damit dasselbe leichteren Eingang finde. Bei den Verhandlungen auf diesem Convent wurden alle Lehren und Glaubenssätze wiederholt und bestätigt, wie sie im Interim enthalten sind und wie sie sich früher in dem Zelleschen und später im Leipziger Abschied finden; nur die Artikel vom Meßkanon und vom Chrisma sind weitläufiger und für die lutherische Kirche beruhigender bearbeitet. Der Theologen Refutation vom 16. December ist von Melanchthon in lateinischer Sprache aufgesetzt, das darauf begründete Decret der beiden Churfürsten Moritz und Joachim aber am 17. December in deutscher Sprache erlassen [41]). Es stimmt mit dem Zelleschen

---

Deo gubernante, in alia loca: quia saevitiam, quae suscipietur adversus pios pastores, nequaquam adiuvare volo. Corp. Ref. VI. 957. Ueber Buchholzer selbst, der mit dem Bischof von Brandenburg, Matthias von Jagow und mit dem Anspachschen Theologen Jacob Strattner die Reformation in die Mark eingeführt hat, s. Altes und neues Berlin 77 ff.; Seidel's Bilder-Sammlung S. 40 ff.; Adami vitae Theologg. 261 ff.; Unsch. Nachrichten vom J. 1714. S. 213 ff. Er wird als ein vir gravis et apertus geschildert, als welcher er sich bei allen Verhandlungen in Religionssachen gezeigt hat. Bei den Streitigkeiten des Abdias Prätorius mit Andreas Musculus war Buchholzer auf Seite des Letztern. Dadurch zog er sich die Ungnade des Churfürsten, bei dem er sonst in großer Gunst gestanden, in so hohem Grade zu, daß er 1565 seines Amtes entsetzt wurde. Der alte Mann grämte sich darüber so sehr, daß er im folgenden Jahre starb. S. Berl. Hebopfer, 28. Th. S. 614.

[41]) Es befindet sich in den Actis synodicis latin. p. 356 sq.; in Melanchth. Consil. lat. II. p. 60—72 und unter dem Titel: Refutatio et explicatio Sophismatum recentiorum, quibus privatarum Missarum et Canonis blasphemiae idololatricae pinguntur. Scripta a Philippo Melanthone in Conventu Juterbocensi im Corp. Ref. VII. p. 235 bis 247. Das Decret der beiden Churfürsten befindet sich in einer Schrift ohne Angabe der Zeit und des Orts: „Hertzogs Moritzen zu Sachsen und des Marggrafen zu Brandenburg beider Churfürsten, Vereinigung des Interims halber —" und bei Hortleder 3. Th. 3. Buch, Cap. 86. Vergl. Corpus Ref. VII. 248 ff.

Abschied vom 19. November, den der Churfürst Moritz mitgebracht und Joachim gebilligt hatte [42]), buchstäblich überein; nur die Einleitung und der Schluß sind eigenthümlich. Im Ersteren heisst es: „Nachdem die Röm. Kaiserl. Majestät, unser allergnädigster Herr, einen Rathschlag und Ordnung auf jüngst gehaltenem Reichstag zu Augsburg haben publiciren und ausgehen lassen, wie es in unsrer christlichen Religion im heiligen Reich bis auf ein gemein, frei, christlich Concilium gehalten werden soll, und aber derwegen vielerlei Mißverstands fürgefallen, daß wir uns darauf nach vorgehaltenem Rath unserer fürnemsten Theologen mit einander freundlich unterredet, und nachgeschriebener Artikel verglichen und vereinigt, uns auch also verabschiedet haben, daß wir uns beide befleissigen wollen, dieselbigen Artikel in rechtem christlichen Verstand bei unsern Unterthanen mit ihrer Bewilligung ins Werk zu bringen." — Es folgen nun die Artikel von der Gewalt und Autorität der Kirche, von den Kirchendienern, von der Taufe, Firmung, Buße, Oelung, Ordination, von der Ehe, Messe, von den Bildern, den Gesängen in der Kirche, von den Fest- und Feiertagen, vom Fasten und vom Wandel der Kirchendiener. Der Schluß lautet: „Wiewohl wir des Canons halben in der Messe dießmal nicht haben entschliessen können: so wollen wir uns doch ferner darum berathschlagen, wie deme zu thun, und wie man deßhalb auch möge zu christlicher Vergleichung und Vereinigung kommen, und an uns beiderseits nicht erwinden lassen, was zu Gottes Ehre, Ruhe und Friede in unsern Landen gereichen möge; treulich und ohne Gefährde. Deß zu Urkund haben wir zweene dieser Abrede gleiches Lauts mit unsern churfürstlichen Secreten besiegelt und unser jeder eine behalten. Geschehen und gegeben Guterbock, Montags nach Lucie den 17ten Tag Decembris Anno 1548 [43])."

[42]) Die evangelischen Theologen, welche schon in Torgau und Meißen zur Berathung über die Annahme des A. J. zusammengekommen waren, wurden vom Churfürst Moritz noch nach Zelle entboten und ihnen hinzugefügt: Johann Bugenhagen, Pastor zu Wittenberg, Hieron. Weller, Superintendent zu Freiberg, Antonius Lauterbach, Superintend. zu Pirna, Georg Major, Prof. zu Wittenberg, und Joachim Camerarius, Prof. zu Leipzig. Die Verhandlungen auf diesem Convent findet man in den Actis synod. german. 232 ff. und latinis p. 329 ff. und im Corp. Ref. VII. 198—221.

[43]) Eins von diesen Original-Documenten befindet sich sauber geschrieben im Berl. geh. Staatsarchiv. Vergl. Pauli's preuß. Staatsgesch. III. 140 ff.

Churfürst Joachim II. befahl nun zwar, dies durch den jüterbocker Abschied gemilderte Interim überall in seinen Landen anzunehmen; aber viele Geistliche widersetzten sich standhaft diesem Befehl [43b]). Der Fürst verfuhr glimpflich mit ihnen und würde wohl das ganze Interim aufgegeben haben, wenn er nicht des Kaisers Macht und Waffenglück gefürchtet hätte. Nach der Schlacht von

43b) S. Brief der Prädicanten aus der Mark an die Theologen zu Wittenberg, Montag nach trium regum (12. Januar, nicht 7. Januar, wie im Corp. Ref. VII. 292 steht) 1549. 4. in den theol. Bedenken wegen des augsb. Interims herausg. von Nicol. Gallus und Matth. Flacius. Magdeburg 4. Nr. 3. Vergl. Küsters Bibl. hist. Brandenb. 213 ff. Agricola hatte nach seiner Rückkehr von Jüterbock sämmtliche Haus- und Familienväter zum nächsten Sonntag in die Kirche entboten, um sie mit dem Inhalt des Abschlusses jenes Convents bekannt zu machen. Nachdem dies geschehen, fügte er hinzu: „Da habt ihr's nun, lieben Leut, was Gott für große Gnad zu Jüterbock gewirkt hat. Derhalben halt ein jeglicher sein Maul hinfürder und belüge und lästere unschuldige Leut nicht mehr, und wenn du nun willst wissen, was das Kaiserliche Buch oder Interim sei, so sage, es ist meines gnädigen Herrn von Brandenburg Churfürsten ausgegangene Ordnung, und glaube den Lügenmäulern nicht mehr, die jetzt mit Schanden müssen bestehen, die vor in alle Welt ausgeschrieben, gesagt und geplaudert, der Kaiser wolle das Evangelium austilgen, welches ihr nun wisset, daß es erlogen ist. Denn das ich jetzund verlesen, haben die Theologen zu Wittenberg gestellt. Derhalben steht nun die Thür offen dem Evangelio durch ganz Europa; allein bittet, daß Gott nun getreue Diener des Worts wolle geben, die sich darinnen recht schicken können. Das geb Gott durch seinen Geist." Die Geistlichen Berlins, Georg Buchholzer an der Spitze, theilen den wittenberger Theologen ihre Bedenken gegen den landesherrlichen Erlaß mit und bitten um ihren Rath. Melanchthon ertheilt ihnen denselben in einer Zuschrift s. d. und sagt darin: Respondete vos normam doctrinae, quam Elector ante annos aliquot publico scripto Ecclesiis Marchicis commendavit, fideliter servaturos esse, nec eam normam mutaturos. Si autem Princeps sic interpretetur librum Augustanum aut alios articulos, quasi cum hac doctrina sui scripti congruant, ac velit ita respondere Imperatori, dicite, Vos Principi nihil praescribere, sed vos testari, quod normam hactenus servatam secuturi sitis. Hac responsione fortassis Elector contentus erit. In Beziehung auf Agricola sagt er: Mirum est, cur adhuc auream aetatem promittat Islebius, cum manifeste videat vastari tam multas Ecclesias, pios doctos viros exulari cum totis familiis. Epp. select. Ph. Mel. a Peucero (Vit. 1565) p. 470—472; wo nur Melanchthon unterschrieben hat, im Original aber auch D. Pomeranus. — Buchholzer schrieb damals eine scharfe epistola de Electoris Brandenb. edicto pro Interim, in welcher auch M. Grickel hart mitgenommen wird, die aber nie gedruckt worden ist. S. Agricola's Schriften von Kordes S. 358.

Mühlberg benahm sich Karl V. sehr herrisch und übermüthig gegen die protestantischen Fürsten und Reichsstädte. Diese sahen, wie sie durch leere Versprechungen hingehalten und durch das zweideutige Interim getäuscht worden waren; aber das beklagenswerthe Schicksal des Churfürsten von Sachsen, Johann Friedrich, und des Landgrafen Philipp von Hessen schreckte sie. Joachim war empört über die Treulosigkeit des Kaisers; und als Landgraf Philipp zu Halle gegen alles Recht gefangen genommen wurde, zog er gegen den Herzog Alba den Degen und würde ihn auch gebraucht haben, wenn das nicht sein Marschall von Trotha gehindert hätte. Er erfuhr auch bald, wie die Zeiten sich geändert hatten, als er sah, wie bestimmt seine Anträge in einer sehr wichtigen Angelegenheit vom Könige Ferdinand zurückgewiesen wurden [44]).

Herzhafteren Gemüths war Markgraf Johann, der sich durch keine Drohungen einschüchtern ließ. An ihn wandte sich auch die hartbedrängte Stadt Magdeburg, über welche der Kaiser die Acht erklärt hatte. Sie war gegen das Interim mit großer Heftigkeit und Erbitterung aufgetreten und hatte in ihrer Stadt alle Schriften gegen Karl V. und das Interim, trotz des Kaisers nachdrücklichen Verbots [45]), drucken lassen. Ihr Schreiben an den Markgraf lautet: „Durchlauchtiger, Hochgeborner Fürst. Ew. Fürstl. Gnaden seien unsre willigen und fleissigen Dienste zuvor! Gnädiger Herr. Wie geschwinde und betrüblich sich die Sachen mit der christlichen Religion

---

[44]) S. Stenzel's Gesch. des Preuß. Staats I. 319.

[45]) Auf dem Reichstage zu Augsburg 1548 hatte der Kaiser ein Mandat ausgehen lassen, daß alle Buchdrucker im heil. röm. Reich 500 Goldgulden Strafe geben sollten, wenn sie ein Buch, Blatt, Bild, Pasquill, oder welchen Namen es sonst haben möge, drucken oder zum Druck befördern, es seie denn vorher von der rechtmäßigen Obrigkeit des Orts oder von den dazu bestellten Personen durchgesehen, genehmigt und approbirt. Diese sollen nichts anonym annehmen, sondern der Obrigkeit den Dichter und Verfasser nennen. Aus dem geh. Staatsarchiv. Wie sehr dieses kaiserliche Mandat respectirt wurde, sieht man aus einer Bemerkung des Alberus: „1548 schrieb ich einen Dialogum wider das Interim, der ward von Vielen abgeschrieben, weil ihn niemand drucken wollt, denn sie sagten, Er wäre zu scharpf, So man doch den Teufel nit scharpf gnug angreifen kann, Aber M. Caspar Aquilae Büchlein wider den Grickel und grewl Interim, welches wohl so scharpf, wo nit scherpfer weder der Dialogus, drang frei hindurch, und kam durch den Truck in die Welt, welches mich und alle rechtschaffene Christen, die es lasen, herzlich erfreuet." Schwindel's neue Nachrichten von seltenen Büchern, S. 239.

zeither zugetragen und welche verdammliche große Aergerniß mit dem ausgegangenen Buche Interim den schwachen Gewissen und christlichen Kirchen angerichtet, und daß man endlich des Fürhabens ist, die Leute von der reinen Lehre des heiligen Evangelii zu dringen und wieder zu der falschen Lehre des antichristischen Reichs, das doch unser lieber Gott ohne Zweifel wehren wird, zu treiben, das Papstthum mit allen seinen Gräueln und Abgöttereien wieder anzurichten, auch an vielen Orten Wankelmüthigkeit und Unbestand gespürt wird, solches ist nunmehr am Tage und unbezweifelt E. F. G. unverborgen, das alles wir denn unsers geringen Erachtens dahin verstehen, daß unser lieber Gott seine lieben Christen zu Heil und Beständigkeit seiner lieben Christenheit will gnädiglich versuchen und probiren. So werden auch E. F. G. unsern Zustand wohl erfahren haben, daß wir und die Unsern zeither hart verfolgt, beschwert und angegriffen, das doch im Grunde keine andere Ursach hat, denn daß wir von Gottes Wort uns nicht haben wollen dringen lassen, sind auch noch der Meinung nicht, und wollen unsern Gott anrufen und bitten, daß er alle fromme Christen und uns dabei gnädiglich wolle erhalten und seine mächtige und väterliche Hand nicht von uns abziehen. So erkennen wir uns auch schuldig, in Sachen Gottes und sein heiliges Wort belangend unserm Gott mehr als den Menschen, die dawider sind, zu gehorsamen. Und wiewohl wir um göttlichen Friedens willen auf jüngstgehaltenem Reichstag zu Augsburg uns zu allen möglichen Dingen und gebührlichem Gehorsam unterthänigst erboten, so hat doch das von uns nicht wollen angenommen werden. Daß wir nun von Gottes Wort und der erkannten Wahrheit abtreten, auch uns unsrer ziemlichen von Alters hergebrachten Freiheit begeben sollten, das können wir mit gutem Gewissen ohne Verläugnung unsrer Seelen Seligkeit vor Gott und unsrer Nachkommen zu Ehren nicht verantworten und sind derhalben der Hoffnung zu unserm lieben Gott, er werde uns zu seiner Zeit stärken und in höchsten Nöthen nicht verlassen. Weil wir denn hören, daß E. F. G. Gottes Wort auch lieb und werth haben, und Dieselben nicht bedacht sein wollen, das Buch Interim anzunehmen, sondern bei Gottes Wort zu bleiben, der Meinung wir denn aus Gottes Gnaden auch sind, derhalben wollen zu E. F. G. uns ganz dienstlich, mit ganz fleissiger Bitte versehen, E. F. G. werden sich Unser in unsern Nöthen, als Mitglieder der wahren christlich katholischen Kirche nicht entäussern noch entschlagen, sondern unser gnädiglich

eingedenk sein und diese Sachen dahin bewegen, da wir (wo Gott für sei) unterdrückt und überwältigt würden, daß es allhier bei uns allein nicht bleiben würde, und wohin die Dinge weiter stehen, werden E. F. G. aus hohem Verstande leichtlich ermessen. Zudem so werden die Unsern in der Mark Brandenburg und auf der Gardelegenschen Haide mehr denn in andern Ländern beschwert, überwältigt, geschlagen, beraubt und fortgenommen, und wiewohl wir nun eine lange Zeit her nicht ohne geringen Schaden, so den Unsern zugefügt worden, damit geduldet und verhofft, es sollten sich unsre Mitchristen mit uns anders und christlicher zu handeln bedenken, befinden dagegen, daß der Marter kein Aufhören, sondern je länger je weiter den Unsern mehr Schaden geschieht, daß derowegen die Unsern allein zur Erholung ihres erlittenen Schadens etzliche aus der Mark, wiewohl nicht mit der Geschwindigkeit, wie den Unsern widerfahren, weiter anzuhalten nothwendig geursacht und gedrungen. Wie nun E. F. G. hierin gute Mittel finden und gnädiglich befördern könnten, daß angezeigtermaßen weiter Unrath verbleiben möchte, sähen wir gerne. Solches würde auch zur Förderung der Ehre Gottes und seiner Gemeinde gereichen, E. F. G. wollten sich, unsrer tröstlichen Zuversicht nach, christlich und gnädig gegen uns erzeigen, das um E. F. G. wollen wir ungesparten Fleisses auch mit getreuem christlichen Beistande unsers Vermögens in alle Wege wiederum ganz willig und gerne verdienen. Datum unter unsrer Stadt Secret, Sonnabends nach Pauli conversione Anno 1549. Rathmanne und Innungsmeister der Alten Stadt Magdeburg.

Euer Fürstl. Gnaden schicken wir auch hiermit unsre wahrhaftige Entschuldigung, Bitte und gemeine christliche Erinnerung, so wir neulich an alle lieben Christen gethan und zweifeln nicht, E. F. G. werden dieselbe gnädiglich und mit dem Besten vermerken. Datum ut in litteris."

Diese dem Briefe beigefügte, in einem ernsten, kräftigen, glaubensvollen Ton abgefaßte Schrift hat den Titel: „Der Von Magdeburgk Entschüldigung, Bit, Vnd gemeine Christliche Erinnerunge. Esaie 40. Matth. 5. Himmel und Erde werden vergehen, mein Wort bleibet ewiglich. Ps. 58. Seit yhr denn stum, Das yhr nicht reden welt, was recht ist." Am Schluß der Schrift steht: Gedruckt zu Magdeburgk durch Michael Lotther 1549. — Die Rathsherrn beklagen sich, daß die Ihrigen an Leib, Hab und Gut eine lange Zeit hindurch angegriffen und hart beschädigt, daß sie halsstörrige, trotzige,

freche, muthwillige und ungehorsame Leute gescholten würden, die sich gegen Kaiser und Reich auflehnten, keinen Frieden begehrten und verächtliche Briefe schrieben und dergl. Das sei arge Verläumdung, um sie beim Kaiser zu verdächtigen; sie hätten durch Anschläge an den Thoren nachdrücklich verboten, auf Kaiser, König, Fürsten und Herrn übles zu reden, auch auf dem Tage zu Westerhausen den Verordneten der Landschaft Magdeburg und Halberstadt erklärt, wie sie zu jedem Vertrage bereit wären, der vor Gott und einem guten Gewissen bestehen könnte. Sie wüßten recht wohl, welch ein gut edel Ding es um den Frieden sei und daß der Unfriede alle Zucht, Ehrbarkeit und gute Ordnung verrücke, auch Land, Leute und Städte verheere, verderbe und verwüste. Wenn sie in der Stadt einige Klöster und Häuser niedergelegt und in der Umgegend einige Flecken und Dörfer besetzt hätten, so wollten sie das alles wieder herausgeben und ersetzen, wenn die fremden Völker, die zu ihrer Unterdrückung hereingebrochen, abziehen und sie frei lassen wollten. Sie geben besonders zwei Ursachen an, aus welchen sie zu einem friedlichen Vertrag nicht kommen können. Die eine ist, weil sie den lieben Gott und sein heiliges Wort nicht verlassen und sich nicht unter die päpstlichen Gräuel begeben wollen und können. „Wir haben demüthig gebeten, uns bei dem allein seligmachenden Worte Gottes, wie es durch die Propheten, ja durch unsern lieben Heiland Jesus Christus selbst, seine Apostel und Diener zeither verkündigt und gepredigt worden, zu belassen. Wir haben aber darauf nie eine Antwort erhalten. Dann aber auch, weil die Capitulations-Artikel in zeitlichen Sachen nicht allein zu hoch und beschwerlich, sondern auch, wie Gott bekannt, unmöglich zu erheben gewesen. Wir können der alten hergebrachten Freiheit nicht schändlich vergessen und fallen lassen, womit der erste und große Kaiser Otto unsre Vorfahren reichlich versehen; das wäre gegen die Nachkommen nicht zu verantworten. Man sieht auch wohl, wohin es mit dem Interim soll. Denn obwohl die Gerechtigkeit des wahren Glaubens an Jesum Christum unsern einigen Heiland und Erlöser, die Grundfeste ist unsers christlichen Glaubens, worauf die christliche Kirche erbauet, erhalten und vertheidigt (vortedinget) wird, ohne welchen auch die christliche Kirche nicht bestehen und Niemand ein Christ sein kann: so hat man doch den Hauptartikel unsers christlichen Glaubens und also unsre Seligmachung, daß wir allein durch den Glauben an Jesum Christum ohne alle unser Werk und Zuthun, gerecht und

selig werden, der werthen Christenheit und uns Allen wollen nehmen, entziehen, verfinstern, verdunkeln, uns Alle um die ewige Seligkeit bringen; denn wenn der Artikel des Glaubens an Jesum Christum weggenommen, so ist alles andere vergeblich."

„So machen sie auch das Sacrament des heiligen Leibes und Blutes und die Priesterehe zweifelhaft, richten die Anrufung der Verstorbenen und Heiligen, die Vigilien, Opfer und Seelenmessen, ja im Grunde das ganze Papstthum mit allen seinen Gräueln, Gotteslästerungen und Abgöttereien wieder auf. Zu solcher gräulichen Abgötterei können die Christen nicht stille schweigen. Sie müssen seufzen, rufen, schreien und mit ganzem Herzen bitten, daß Gott solche Schändung seines heiligen Namens abwende." „Es sei Gott im Himmel geklagt, daß man noch die Leute zu solcher Abgötterei und falscher Religion mit Gewalt dringet, viele fromme und christliche Prediger und Kirchendiener angreift, mit ihren Eheweibern und Kindern ins Elend verjagt und vertreibt, ja viele fromme Christen tödtet und ermordet." Sie ermuthigen sich durch das Beispiel Daniels [46]) und der Debora und ermahnen alle Christen, nicht gegen ihre bedrängten Brüder zu kämpfen und dadurch die gerechte Strafe des Himmels auf sich herabzuführen. „Der Gott, der den Verlassenen Hülfe und Beistand gethan, lebt noch und ist auch mächtig genug, der Welt seine Herrlichkeit, Kraft und Macht sehen zu lassen, der auch unser und aller lieben Christen Gott, Stärke und Schutz, Zuversicht, Zuflucht und Hülfe ist und bei uns Allen in den größten Nöthen sein wird." — Sie bitten, die Noth der allgemeinen Christenheit und die Bedrängniß ihrer christlichen Mitbrüder zur Kenntniß des Kaisers und der deutschen Fürsten zu bringen, wogegen sie ja gerne geneigt sind alles zu thun, was vor Gott, ihrem Gewissen, der eigenen Ehre und der Seelen Seligkeit zu verantworten ist. Mit Christus, ihrem Herrn und Heerführer denken sie den schweren Streit zu bestehen. Die Gläubigen sind von jeher von der Welt verbannt und verfolgt worden. „Und wenn die

---

[46]) In einer Anmerkung heisst es hier: „als er gegen den Befehl des Königs Darij den wahren lebendigen Gott öffentlich bei aufgethanen Fenstern ehrte und anbetete. Dieweil es das Bekenntniß seines Glaubens, die Ehre und den heiligen Namen Gottes anlangte, stand Daniel da unerschrocken und unbewegt wie ein Fels und bekennt seinen lieben Gott frei öffentlich und wagt darüber sein Leib und Leben, das er doch damit nicht verloren, sondern mit allen Ehren ewig behalten hat."

allermächtigsten Könige sich unterstanden wider Gott und sein Wort zu gebieten, so haben die Rechtgläubigen ihr Leib und Leben daran gesetzt und von dem ewigen lebendigen Gott nicht weichen wollen, so daß unser lieber Gott seine Herrlichkeit und Wunderwerk der Welt durch sie gezeigt." Kräftige, glaubensstarke Aussprüche der heil. Schrift ermuthigen sie zur standhaften Behauptung ihres Glaubens. Sie wollen lieber untergehen, als sich zu dem gottlosen Interim bekennen. — „Wir wissen aus Gottes Kraft und Gnade keine Abgötterei anzunehmen, und es wäre tausendmal besser, daß wir nie geboren wären, denn solche verdammliche Aergerniß einzuräumen und von uns zu geben. Wollen auch unsern lieben Gott von Herzen anrufen und bitten, daß er uns so tief nicht fallen lasse und seine gnädige, väterliche, mächtige Hand von uns nicht abziehe und uns Alle mit Gnaden dafür behüte, daß wir nicht inne werden, was es sei, wenn der Herr seine Hand abzieht. Wir glauben aber gewißlich, wenngleich unser lieber Gott zu Heil, Versuchung und Beständigkeit seiner lieben Christen eine Verfolgung verhängen würde, daß noch viele löbliche, fromme Fürsten und Herrn, auch von Adel, Bürger und Bauern sein werden, unangesehen, ob sie wohl unbefestigt auf dem Lande sitzen und wohnen, die ihr Leib und Leben darstrecken und die erkannte heilige göttliche Wahrheit frei, unerschrocken und öffentlich bekennen werden [47])." Zum Schluß legen die glaubensmuthigen und unverzagten Magdeburger ein freies, offenes Bekenntniß ihres evangelischen Glaubens ab und legen allen frommen Christen die Bitte ans Herz, die verzagten Prediger, ihre Weiber und Kinder, alle Elende, Verfolgte und Preßhafte in ihr Gebet einzuschliessen [48]).

---

[47]) In einer Anmerkung: Proditores veritatis non solum sunt qui mendacia praedicant et dicunt, sed etiam qui agnitam divinam veritatem non audent coram hominibus libere profiteri; corde enim credimus ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Chrysost. Homil. Matth. X.

[48]) Weil Magdeburg der Sammelplatz aller Feinde des Interims war und Alles gegen dasselbe ungehindert gedruckt, geschrieben und gepredigt werden durfte, so nannte man es „unsers Herrn Gotts Kanzelei." Die ganze Stadt war erfüllt von Zorn und Haß gegen das Interim. Jeder Einwohner hätte sich lieber unter den Trümmern der Stadt begraben als zur Annahme des Interims zwingen lassen. „Wir wollen weder durch das Interim noch durch das Exterim, sondern allein durch das Wort Gottes selig werden" — sagten die Bürger. Sie gaben Hunden und Katzen diesen

Das Schicksal Magdeburgs war allerdings beklagenswerth. Die benachbarten Fürsten benutzten die Achtserklärung zu Raub und Plünderungen. Die Herzoge Heinrich von Braunschweig und Georg von Mecklenburg hauseten gar arg auf den städtischen Gebieten, schlugen das magdeburgsche Heer beim Kloster Hillersleben und plünderten Wansleben. Auf dem Reichstage zu Augsburg 1550 befahl der Kaiser die Belagerung und Eroberung Magdeburgs und wies dem Herzog Moritz von Sachsen eine namhafte Summe zur Anwerbung von Truppen an. Dem Churfürst Joachim konnte das Schicksal der Stadt nicht gleichgültig sein, da seinem Sohn Friedrich das Erzbisthum zugesichert war. Um deshalb die Verheerungen der kirchlichen Ländereien zu hindern und seinen Sohn zum Besitz der Stadt zu verhelfen, vermehrte er das Heer des Herzogs Moritz mit Hülfstruppen, wozu die märkischen Stände 50,000 Gulden bewilligt hatten. Damit war der Markgraf Johann gar nicht einverstanden. Er sahe die Magdeburger als Märtyrer des Glaubens an, denen man helfen müsse; ja er traf selbst Anstalten, ihnen Beistand zu leisten. Da entbot ihn der Bruder zu einer mündlichen Unterredung nach Angermünde, die ihn auf andere Gedanken brachte. Joachim sagte ihm, wie er schon zu Jüterbock gegen Churfürst Moritz Klage geführt über die Unterdrückung und Ueberwältigung der deutschen Fürsten durch die Herrschsucht und immer höher steigende Macht des Kaisers, und wie man auf Mittel denken müsse diese Macht zu brechen, wie der hochherzige Fürst mit ihm ganz einverstanden sei und die Aufstellung eines Heeres gegen Magdeburg die Veranlassung geben könne, den Kaiser in seinen kühnen Entwürfen gegen der deutschen Fürsten Freiheit und Ehre zu hindern. Karls Absicht, den protestantischen Glauben zu untergraben und ihn wieder unter den Gehorsam der päpstlichen Kirche zu bringen, trat immer deutlicher hervor. Das Interim hatte dazu

---

gehässigen Namen, brachten durch Versetzung der Buchstaben mentiri heraus, nannten es Interitum, machten Caricaturen und Spottlieder darauf, und Buben auf der Straße sangen:

Selig ist der Mann,
Der Gott vertrauen kann
Und willigt nicht ins Interim,
Denn es hat den Schalk hinter ihm.

Vergl. die in den Religionsstreitigkeiten von Walch IV. 293 ff. angeführten Schriften; und S. 264. Die Seele der Bewegungen in Magdeburg war Matthias Flacius.

Digitized by Google

die Bahn gebrochen, das tridentinische Concilium sollte das Werk vollenden. Die protestantischen Fürsten erkannten die Gefahr und mochten sie durch die Unterdrückung einer so glaubenstreuen Stadt nicht vergrößern. Beide Churfürsten betrieben deshalb die Belagerung und Ueberwältigung Magdeburgs mit wenig Ernst.

Kaiser Karl V. hatte den Markgraf Johann wiederholentlich zur Annahme und Einführung des Interims aufgefordert, ohne Gehorsam gefunden zu haben. Unterm 23. März 1551 erließ er wiederum an den Markgraf folgenden strengen Befehl: „Karl von Gottes Gnaden Römischer Kaiser, zu allen Zeiten Mehrer des Reichs. Hochgeborner, lieber Oheim und Fürst. Wiewohl Wir hievor deiner Lieb zu mehreren Malen ernstlich geschrieben und befohlen, daß Unser alhier des achtundvierzigsten Jahres der geringeren Zahl aufgerichtete und von gemeinen Ständen angenommene und bewilligte Declaration und Ordnung, wie es mittlerzeit bis zu Erörterung eines gemeinen Concilii in der Religion gehalten werden solle, uns auch darauf endlich versehen, D. L. würden solch Unser Schreiben und Befehl also gehorsamlich nachgesetzt und gelebt haben: so werden Wir doch glaublich berichtet, wie daß Dein Lieb solch unsre Declaration und Ordnung noch zur Zeit in den wenigsten Puncten nicht angerichtet, welches Uns (wo dem also) nicht unbillig zu hohem Mißfallen gereicht, denn sich Dein Lieb je billig zu berichten haben, daß D. L. den gemeinen Reichsordnungen und Satzungen, sonderlich denen, so mit Rath, Wissen und Bewilligung gemeinen Reichs Ständen aufgerichtet und verabschiedet worden, nicht weniger denn andere Stände des heil. Reichs zu gehorsamen und zu geleben schuldig und verpflichtet sind, wie wir denn nicht gedenken noch gemeint sind, Jemandem zuzusehen oder zu gestatten, sich solcher unser Erklärung und Ordnung freventlich zu widersetzen, sondern wollen die von männiglich in allerwege gehorsamlich vollzogen und gehalten haben, Ersuchen und vermahnen deshalb D. L. abermals, hiermit ernstlich befehlend, daß die solche unsere eröffnete, von gemeinen Ständen bewilligte und angenommene Declaration und Ordnung des Interims nach Inhalt derselben und darauf erfolgtem Reichsabschiede, auch vermöge unsers vorigen Schreibens und Befehls an Dein Lieb derohalben ausgegangen nochmals, ohne ferneren Verzug gehorsamlich annehmest und allenthalben in Deiner Lieb Fürstenthum, Landen, Obrigkeiten und Gebieten verkünden, aufrichten und in das Werk bringen lassest, auch bei Deinen Unterthanen sich

demselben gemäß zu halten, wirklich verschaffest und verfügest und in demselben allen nicht ungehorsam seist noch anders thust, damit wir nicht verursacht werden, in anderem Wege gebürliches Einsehen zu haben. Daran thut D. L. zusammt dem, daß Sie als obsteht zu thun schuldig ist, unsern ernstlichen Willen und Meinung. Und wiewohl wir uns hierin gar keines ferneren Weigerns versehen, so begehren wir doch hierauf D. L. füderliche zuverlässige Antwort, uns danach haben zu richten. Gegeben in unsrer und des Reichs Stadt Augspurg am 23sten Tage des Monats März Anno 1551 im Jahre unsers Kaiserthums im 31sten.

Carolus. Ad mandatum Caes^{ae} et Catholicae Mj'is proprium Abernburger.

Markgraf Johann, dessen entschlossener und tapferer Sinn keine Furcht kannte, ließ sich durch des Kaisers Drohungen nicht schrecken. Er hielt fest an der erkannten Wahrheit, und sein Haß gegen das Interim stieg bis zur höchsten Erbitterung, wie wir dies aus seinem laugenscharfen Katechismus, den er um diese Zeit mag angefertigt haben, sehen werden. Wie auch sein Bruder Joachim durch kluge Benutzung der Zeitumstände zu politischen Zwecken in der Begünstigung des Interims schwankte, er blieb in seinem Haß gegen dasselbe unerschütterlich. Das zeigte sich bei der Instruction, die der Churfürst seinen Gesandten zum Reichstage in Augsburg im Jahre 1555 ertheilte. Diese Gesandten waren Jacob Schilling, Hauptmann zu Saarmund, sein geheimer Rath und Kanzler Distelmeier und die Rechtsgelehrten Christoph von der Straßen und Timotheus Jung. In der ihnen mitgegebenen Instruction hieß es auch: „Ein neues Streiten und Hadern über die Religionswahrheiten würde zu nichts führen und die Spaltung noch größer machen; es ist deshalb das Gerathenste, das Interim, das auch schon von fast allen Ständen des römischen Reichs angenommen, stehen zu lassen, als die Fahne, um welche römisch und evangelisch Gesinnte sich sammeln. Und wenn es nachmalen könnte dahin gehandelt werden, wie es denn auch von Anfang bei allen Verhandlungen anders nicht gemeint gewesen, sowohl von uns als von andern Ständen (obgleich Kais. Maj. ohne Jemandes Vorwissen in der Vorrede ein anderes eingeführt), daß die so der alten Religion zugethan ebenso wie die Augsb. Confessions-Verwandten das Interim annehmen und halten wollten. Das wäre unsers Erachtens nicht auszuschlagen, denn wir

erhielten da die vornehmsten Puncte unserer christlichen Religion, den Artikel von der Rechtfertigung, von dem rechten Gebrauch der Sacramente, die Priesterehe, nähmen ihnen auch den Canon aus der Messe und beförderten dadurch, daß den armen Unterthanen, so der obgemeldeten Tücke halben in der alten Religion zum Höchsten bedrängt, beschwert und verfolgt, dieselben zugelassen würden, dagegen unsers Erachtens nicht so hoch zu erwägen, wenn wir in den äußersten und Mitteldingen ihnen hinwieder etwas entwichen und nachgeben; denn wenn die Lehre recht und rein ist und das Volk unterwiesen wird, warum die Ceremonien eingesetzt, daß sie darauf kein Vertrauen setzen noch ein opus operatum daraus machen sollen, so wäre derselben halben christliche gute Vergleichung nicht zu verhindern. Wenn aber durch die Gnade des Allmächtigen auf jetztgemeldetem oder anderem Wege in Religionssachen eine Vergleichung sollte getroffen werden, so müßte auch die Vorsehung geschehn, daß von jeder Obrigkeit die Prädicanten dermaßen würden eingenommen, daß sie solche Vergleichung auch hielten und dawider weder auf dem Predigtstuhl noch in Schriften conspirirten und lästerten und daß man derselben besser wie bisher mächtig werde. Dazu wir denn dies für einen guten Weg achten würden, daß diejenigen, welche sich mit dem, was gemeine Stände für gut ansehen und beschlossen, nicht vergleichen noch von ihrem Schelten und Lästern nach vorheriger fleißiger Ermahnung und Warnung abstehen wollten, von der Obrigkeit jedes Orts nicht geduldet würden, und daß dieselben, welche solcher Ursach halben eines Orts geurlaubt, von anderen Herrschaften im heiligen Reiche nicht wieder eingenommen, noch ihnen an anderen Orten ihr Muthwille gestattet würde."

Der Churfürst hatte seinem Bruder diese Instruction mitgetheilt. Derselbe, darüber höchst betreten, antwortet ihm darauf eigenhändig: „Hochgeborner Fürst, freundlicher, vielgeliebter Herr und Bruder. Nachdem sich E. L. werden freundlich und brüderlich zu erinnern wissen, daß mich Dieselben kurzverrückter Zeit zu sich gegen Berlin erforderten und unter anderm, was auf jetzigem Reichstage E. L. Ihren Räthen sowohl in gemeiner Herrschaft Sachen als in Ihren Privathändeln mitzugeben bedacht, mir durch Dr. Distelmeier vorlesen lassen, wie da solches durch unsre dazu verordnete Räthe in gleichem geschehen, und ihr dazu mein brüderlich und freundlich Bedenken anzuzeigen erfordert, das ich auch auf einen jeden Punct, so viel mir vorgelesen worden, E. L. als dem Herrn und Bruder willig und

schuldig gethan, wie sich E. L. dessen freundlich zu erinnern, ohne daß ich es hier zu wiederholen nöthig hätte."

„Daneben werden sich auch E. L. freundlich erinnern, daß E. L. mir selbst persönlich, auch im Beisein unsrer Räthe gesagt, wie ich solches von Dr. Distelmeier privatim auch berichtet worden, daß E. L. Ihren Räthen keinen andern Befehl mitgegeben (den Punct unserer heiligen Religion belangend), denn daß sie sich bei der Augsburgschen Confession und sonst keiner andern Lehre wollten finden lassen, berufen und dabei endlich bleiben, und daß ich ingleichen solches den meinen zu thun auferlegen und befehlen wollte — das ich mich auch alsbald gutwillig zu thun erboten."

„Wie ich nun hierauf die Instruction, so E. L. den Räthen mitgegeben (die mir abzuschreiben ist zugestellt worden) überkommen, bin ich allhier verursacht worden, sie wieder vor die Hand zu nehmen, dieselbe zu übersehen und darauf zu meiner Gelegenheit den meinen auch abzufertigen. Wie ich nun in solchem Werke bin, so befinde ich darin einen Artikel, der da E. L. vorigem sicheren Erbieten und Bitten ganz zuwider, des Namen heißet Interim, davon ich E. L. desselbigen ganzen Artikels Copie zuschicke. Weil da E. L. wissen (inmaßen hievor gesagt), daß Sie solches mit dem allermindesten Worte gegen mich nicht gedacht, der Distelmeier mir auch solches so wenig als Dero Räthe aus solch eurer Instruction vorgelesen, so können mir auch die Gedanken nicht einfallen, daß es ungefehrer Weise geschehn, noch weniger, daß es E. L. Wille sein sollte, Ihrer Erklärung, so sie den Ihren mitgegeben, zuwider, auch mich dazu ermahnet, bei der Augsb. Confession zu bleiben, und daß sie von E. L. wegen des Interim von neuem anzurichten, votiren sollten; denn ich solches zum allerwenigsten vernommen, würde ich es für meine Person nicht haben können belieben, und E. L. als dem Bruder eben so wenig rathen können, sondern würde verursacht sein, Sie zum höchsten dafür zu bitten, und das aus folgenden Ursachen und Geschichten vor Ihrem Nachtheil zu warnen, denn ich solch Interim meinem ärgsten Feinde mit seiner Frucht nicht wünschen, geschweige einem Freunde, noch minder einem Bruder zu rathen wüßte."

„Denn E. L. haben es (wie auch manniglich) aus Erfahrenheit, was für Frucht das Interim geboren, nämlich daß die Papisten alle ihre Jurisdiction dadurch wieder erlangt, alle falsche Gottesdienste und Abgötterei dadurch wieder eingerissen und bestätigt worden, an

vielen Orten große Verfolgung vieler frommen und gottesfürchtigen gelehrten Männer, Prädicanten und Pfarrherrn, die ins Elend verjagt, verfolgt und getödtet worden [49]). Daraus denn erfolgt, daß so viele Gemeinden verlassen, Predigerstühle und Schulen verwüstet, daß auch viele Leute ihre Kinder aus Mangel der Kirchendiener ungetauft wie das unvernünftige Vieh haben hinwegsterben lassen, Viele ungetraut einander haben nehmen müssen, Viele ohne Empfahung des hochwürdigen Sacraments des Leibes und Blutes Christi, und also ohne einigen Gottes Recht, mit Beraubung des Trostes seines alleinseligmachenden Worts, abgeschieden sind. Hierbey würde zu lang zu erzählen stückweise, was vielen Communen, auch Privatchristen, so ihrer keiner vor dem Baal sich haben beugen noch die

---

[49]) Wogegen denn auch viele Christen mit den Dienern am Worte Gottes Gelegenheit hatten, ihre Glaubensfreudigkeit und ihren christlichen Heldenmuth zu offenbaren. Wer kann ohne Erbauung die kurze und kräftige Erklärung der Geistlichen im Fürstenthum Brandenburg vom 10. October 1548 gegen das Mandat des Markgrafen Albrecht vom 11. September auf der Synode zu Culmbach lesen? Sie lautet: „Erstlich daß wir das Interim nicht annemen können oder wollen, dazu bewegt uns kein fürwitz oder besondere leidenschaft, sondern die gewaltigen Sprüche allein: Christus spricht Matth. 10: „Wer mich bekennet vor den menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen vater.“ Paulus zu den Galatern 1: „Wenn ein engel vom himmel käme und predigte ein ander evangelium, denn ich euch gepredigt habe, der sei verflucht.“ Johannes in seiner zweiten epistel am letzten: „Wer zu euch kommt und bringt diese lere nicht mit, den nemet nicht zu haus, grüßet in auch nicht, daß ir seiner bösen werk nicht teilhaftig werdet“ u. s. w. Müssen wir dann über bekenntnis das land räumen, so haben wir diesen trost, wie der 24. psalm sagt: Domini est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et quae habitant in eo. Die erd ist des Herrn und alles, was darinnen ist, der erdboden und was darauf wonet. Müssen wir aber die welt laßen und unser leben verliren, so haben wir disen trost, da Christus der Herr spricht Joh. 14: „In meines vaters hause sind vil wonungen.“ So wir nun beständig bleiben, so haben wir menschen und teufel zu feinden. Die menschen aber sterben, die teufel werden ewig verdammt. Fallen wir aber ab und verläugnen das evangelium, so haben wir Gott, alle engel und heiligen zu feinden, davor Gott Ew. fürstl. Gnaden und uns alle gnediglich behüten wolle.“

Alle superintendenten und pfarrer des fürstenthums Brandenburg.

Vergl. Erinnerungen aus der Ref. Gesch. von Franken, von Löhe S. 146, Salig's Gesch. der A. C. I. 599 f. Die Kirche hat ihre rüstigsten Kämpfer, ihre tapfersten Glaubenshelden und ihre freimüthigsten Zeugen der Wahrheit in Zeiten des Drucks und der Verfolgung. Da bewährt der christliche Glaube seine volle Kraft.

wohlgeschmückte babylonische Hure anbeten wollen, für Nachtheil und Verfolgung mit Schwert, Feuer und Verherung erfolgte, welches alles eine Frucht und Geburt des Interims ist. Was nun Christus, der Sohn des lebendigen Gottes für Segen und Benedeihung darüber spricht, daß er auch über die, so Aergerniß geben oder Einen der Geringsten der Seinen ärgern, Wehe, Wehe darüber schreit, das ist Matth. 18 und Marc. 9 klar zu sehen."

„So hätte ich auch über vorerwähnte Früchte (deren Wirkungen viele Christen gefühlt) aus angeborner Blutsverwandniß, christlicher, brüderlicher Treue E. L. freundliche Meinung, die Wirkung des Seegens ein wenig erinnern müssen, ob sie nicht zu einem Anfange etwas davon empfunden, damit Sie dessen soviel noch Ursach hätten, denen Dingen nachzudenken und vor mehrerem Schaden sich zu hüthen."

„Erstens daß E. L. das gemeine Gebet fast bei allen christlichen Kirchen verloren, ja auch in Aufrichtung des Interims wider sich gehabt. Was solch täglich und gemein Gebet E. L. seit der Zeit in allen Händeln für Frucht geschaffen und für Reputation bei hohen Potentaten und allen Ständen gewirkt, das wissen E. L. am besten. So zeigens auch die Geschichten am Fortgang aller Händel dermaßen, daß unser Stamm Brandenburg an Reputation, an Bluth und Gut, an Land und Leuten abgenommen und sich zu einem unwiderbringlichen Fall thut neigen, und daß zu besorgen, da wir uns von Ungerechtigkeit nicht abthäten und uns zu dem Herrn aller Gnade und Barmherzigkeit wendeten, sein Wort von Herzen annehmen und dabei ohne Wanken bis an unser Ende zu verharren gedächten, es werde sich das Mittel und Ende noch viel schrecklicher im Ausgange allhier zeitlich (Gott verhüte nur dort ewiglich) erzeigen, da es sich jetzt ansehen läßt. Und wenn gleich sonst kein Exempel mehr vermögend wäre, denn das einige, so jetzt erzählt, daß sich solch Stamm zum Falle neiget und E. L. in Willens sein sollten, solche Spaltung weiter zu erwecken (die doch kaum hiebevor ein wenig gestillet), so zweifle ich doch nicht, es würde solch mein treuer Rath E. L. damals nach Erzählung allerhand Geschichten Ursach gegeben haben, davon abzulassen; denn wahrlich zu sehen ist, wohin es mit unsers Stammes Reputation als zu einem Anfange einer Minderung kommen, denn sich auch die Nürnberger Pfeffersäcke unterstanden, die Schriften, so unser Vetter zu seiner Nothdurft ausgehen lassen, in einem öffentlichen Abdruck solche unsers Vettern

Schriften unehrliche, leichtfertige und erdichtete Lästerschriften zu nennen, das doch gegen ihres Gleichen fast zu viel, zu geschweigen gegen eine solche hohe Person, die doch ungleich mehr ist denn sie."

„Neben dem wäre auch dazumal zu bedenken, was wir in kurzen Tagen unsrer geliebten Frau und Mutter auf derselben freundlich Ermahnen und Bitten zugesagt und verheißen, nämlich auf dem einmal angenommenen Bekenntniß der Augsb. Confession aus Gottes Gnade bis zu unserm Ende beständig zu bleiben [50]). Hierbei wäre auch alsdann nicht zu vergessen gewesen, daß sich der jetzige Churfürst von Sachsen mit E. L. nicht auf das Interim besonders, sondern auf vermeldete Confession verglichen. Item, daß Eustachius von Schlieben E. L. in meinem Beisein gesagt, der Churfürst von Sachsen hätte allein Vorsorge, E. L. würden ihm in Sachen, die Religion belangend, nicht halten."

„Weiter wäre E. L. auch zu bitten gewesen, ob sich gleich Leute unterstehen wollen, E. L. unter solchem eng'ischen Schein zu bewegen und zu überreden, daß es der Ursach halber geschehe, ob die Papisten dadurch mit uns zu vergleichen sein könnten, so ist doch solchen Flatter- und Lügengeistern nicht zu glauben, viel weniger zu folgen, sondern dagegen zu gedenken, daß solche Geister durch ihre Glieder wohl ehemals den Christen ein Wildbad (Blutbad? oder Verfolgung?) zugerichtet, sondern ist vielmehr Christo und seinem Worte (welches er selber ist) zu glauben und zu folgen, da er sagt: es ist unmöglich zweien Herren (als Christo und Belial) zu dienen, welchen seinen Worten er allemal den Nachdruck gegeben, daß es Wahrheit geblieben. Wie auch also bis ans Ende der Welt das Wort sein und bleiben wird. Solches zeigen uns alle Exempel vom Anbeginn bis auf diesen Tag, unangesehen, daß man sich solches vielmal unterstanden, es mit Klugheit, Schrecken, Feuer und Schwert dahin zu bringen, aber das Wort ist allemal durchgebrochen und hat solche Leute mit ihrem Witz, Kunst und Macht zu Schanden gemacht; denn was Gott unmöglich heißt, das wird der Mensch nicht möglich machen."

„Also viel hätte ich E. L. dazumal mit Erinnerung aller ergangenen Geschichten sollen und können vor Gott mit gutem Gewissen rathen, nämlich daß E. L. das Interim fliehen und meiden

---

[50]) Ueber diese fromme Frau, Churfürstin Elisabeth, des Königs von Dänemark Christian II. Schwester, s. meine Ref. Geschichte der Mark Brandenburg S. 93 f.

wollten, als den wahren und leidigen Teufel selbst leibhaftig, auf daß sich E. L. aller Verfolgung der Christen und ihres Blutes nicht theilhaftig machten, Christum und seine Glieder nicht aus Kirchen, Schulen und Landen verjagen, und dagegen Spelunken und Mördergruben anrichten helfen, und also das schreckliche Urtheil aller Gerechten Blut, das vom Anbeginn vergossen ist und wird bis auf den letzten, und von ihr gefordert würde, gewarten dürfen, laut solcher Sprüche Matth. 23; dermaßen ist E. L. auch wohl in Acht zu nehmen nöthig, daß das Gebet der Christen nicht gegen E. L. gerichtet (denn es dringet durch), sondern daß E. L. Gebet neben aller frommen Christen Seufzen und Winseln zugleich wider die Verfolger gewandt werde, durch unsern einigen Friedensfürsten die Wolken durchdringe und zum Vater aller Frommen kommen möchte, denn wir je als Christen streiten müssen und dazu verpflichtet sind, Inhalts unsers Taufbundes, zu widerstehen, denn wir darin dem Teufel und allen seinen Gliedern, Wesen und Werken abgesagt. Und heißt es: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet; Luc. am 11ten. Item: Wer Vater und Mutter, Haus und Hoff lieber hat denn mich, der ist Mein nicht werth; Matth. am 10ten, Lucas am 18ten und 14ten und 9ten, und Johannes am 12ten. Item: es wird dir schwer werden, wider den Stachel lecken; Act. am 19ten und 26sten. Item: der Knecht, der seines Herrn Willen weiß und thut ihn nicht, der wird mit vielen Streichen geschlagen werden Luc. am 12ten. Summa: es heißt bekennen und nicht verläugnen."

„So haben wir auch zur Verläugnung nicht Ursach, denn der Herr ist fromm, wahrhaftig in seinen Zusagen, gütig, barmherzig, groß, gewaltig, reich, stark und mächtig genug. Was sollte uns nun mangeln und reizen, solchen Herrn zu verlassen oder von ihm zu weichen? Darum würde ich zu solchen Zeiten, da es E. L. Ernst gewesen (als ich doch nicht hoffen will), nicht allein widerrathen, sondern auch E. L. zum höchsten mit ganzer brüderlichen Treue, großem Flehen und Bitten angehalten haben, E. L. davon abzuwenden, als ich mich auch zu E. L. in Christo nochmals und ungezweifelt versehen will, da solches fürgewesen oder noch fürwäre, E. L. würden sich diese meine Treuherzigkeit bewegen und gefallen lassen, und Christum den Herrn aller Herrn bei sich recht erhalten und finden lassen, und Dem und seinem allein seligmachenden Worte zu Ehren reichen und auf solchem Fall, daß solches für

wäre, davon freundlich und gutwillig, ihnen selbst zum Besten ablassen und neben uns Andern Ihrem Erbieten nach die einmal angenommene und bekannte Wahrheit laut und Inhalt des Augsburger Bekenntnisses nochmals durch Ihr Votum öffentlich helfen verneuern. Das wird E. L. hier zeitlich und dort ewiglich mit reichem Segen an Seel und Leib vergolten werden und dazu vor Gott und Leuten Lob, Ruhm und Preis haben und erlangen."

„Und ob ich wohl mir an E. L. standhaftem Gemüth keinen Zweifel mache, so bitte ich doch freundlich, da solches durch Versehen in die Instruction, so E. L. Räthe mit sich hinaus haben, gesetzt wäre und E. L. Ihrer vorigen Meinung mit uns Allen einig bei gemeldeter Confession zu bleiben, E. L. wollten auf den Fall den Ihren solches hinausschreiben, auf daß sie, so viel das Interim anlangt, damit inne hielten und mir solches bei Zeiten zu schicken, denn mein Gesandter ist abgefertigt bis auf diese E. L. Resolution, der sollte sie E. L. Räthen mit hinausbringen. Wären aber E. L. eines andern Bedenkens (dafür ich doch nicht halte), so bitte ich freundlich, E. L. wollten michs durch Vorzeiger verständigen, auf daß ich meinen Gesandten nicht länger aufhalten dürfte, und hätte auf den Fall das Meine, und so ich schuldig gethan, und befehle die Uebermaß dem Höchsten" [51]).

„Mit der freundlichen Bitte, E. L. wolltens anders nicht, denn christlich, treulich und wohl gemeint von mir vermerken. Daneben wollten E. L. mich verständigen, ob der Mecklenburgische Tag fortgängig oder nicht, und thue hiermit mich demselben in aller brüderlichen Treue befehlen. Datum Cüstrin am Abend purificationis Mariae (den 2. Febr.) Anno dom. 55."

Hans Markgraf zu Brandenburg
manu propria.

Der Markgraf gab seinem Gesandten zum Reichstage, Berthold von Mandelslo, dem der Dr. Andreas Zach beigesellt war, den bestimmten Befehl, sich auf keine Verhandlungen wegen des Interims einzulassen. Da aber auf diesem Reichstage der Religionsfriede abgeschlossen und den augsburgschen Confessionsverwandten völlige Religionsfreiheit gestattet wurde, so ward das Interim fast ganz ignorirt, und auch Joachim II. war zufrieden, daß der Hader wegen des unseligen Glaubensgebots auf gute Weise beseitigt werden

[51]) „Vnd hette auff d fahll dz meine, Vnd so Ich schuldigk, gethan, Vnd befhele die Vbermaß deme höchsten."

konnte. **Doch ließ dieses böse Ding noch viele Nachwehen zurück, die in den synergistischen, flacianischen, osiandristischen, majoristischen,** antinomistischen und adiaphoristischen Streitigkeiten schmerzlich hervortraten. — Beide Fürstenbrüder geben den Beweis, wie der Gang der Reformation durch die Theilnahme und Thätigkeit der Fürsten mächtig gefördert worden ist, und wie der Wille und Vorgang der Fürsten den Umsturz oder die Erhaltung des Kirchenwesens bewirkte. Das Gefühl des Bedürfnisses einer neuen und besseren Ordnung auf dem kirchlichen Gebiete lebte im Volke, aber es wusste sich selbst nicht zu rathen und zu helfen. Die Reformatoren brachten Fürsten und Völker zum Bewusstsein Dessen was Noth that; Beide griffen in freudiger Ueberraschung zu. Aber hätten die Fürsten die Sache nicht in die Hand genommen, sie hätte nie einen so raschen und lebendigen Fortgang gewonnen. Es war die Zeit der Fürstenherrschaft; aber die Reformation änderte das Verhältniß der Fürsten zu den Völkern. Die Religion wurde die Seele alles politischen, häuslichen und socialen Lebens; es entstand ein gewaltiges Ringen um die höchsten und heiligsten Güter des Lebens. Keiner unter den deutschen Fürsten meinte es dabei so redlich und förderte die erkannte Wahrheit so eifrig, als der Markgraf Johann. Er sprach, schrieb und kämpfte für den evangelischen Glauben mit Ernst und Nachdruck. Das Interim erschien ihm als Gewaltthat und zugleich als Hinterlist. Daher seine Feder eben so grob als scharf. Das sieht man aus seinem eigenhändig geschriebenen Katechismus, wie er sich noch in dem geheimen Staats- und Kabinets-Archiv zu Berlin befindet, und den wir als einen merkwürdigen Beitrag zur Geschichte der Zeit und ihres Geschmacks hier wörtlich mittheilen. Er verdient eine ehrenwerthe Stelle in Flögels Geschichte des Groteskkomischen. Er ist höchst wahrscheinlich im Jahre 1549 oder 1550 geschrieben.

Kleiner Catechismus, so der achtbare Pauermann Scheislebius [52]) seiner Röm. Kirchen zu Trost vnd zu wirklicher Frucht vnd Besserung seines eingebornen zarten Kindleins Interim genandt mit rath vnd hulff zweyer Schafferer vnnd Ihnen gottgefälligen Männer

---

[52]) Agricola, der aus Eisleben gebürtig. Diese Derbheit im Ausdruck mag man mit der Ungenirtheit und Rücksichtslosigkeit jener Zeit entschuldigen. Luther selbst hatte diesen unhöflichen Ton angestimmt und ihn über die Grenze des Anstandes und der guten Sitte hinausgeführt, nicht nur in seinen polemischen Schriften gegen den Papst und den Erzbischof von Mainz, sondern auch in denen gegen den König Heinrich VIII. und den

als Ehrn Julius Pfluegk vnd des Suffraganii zu Mainz zu ewigen Trost allen frommen Interimisten hatt lassen ausgehen mit sonderlich erlangter Gnaden vnnd ablaß Ihres Allerheiligsten Vaters des Babsts auf zehen Jahr zu Reinigung vnd vergebung Ihrer sünnden vermöge seiner heyligkeith. Amen.

Das erste Gebot.

Du sollt keinen Gott haben, denn mich Deinen Allerheylichsten Vater den Babst.

Was ist das? Andtwortt — eislebiuß:

Wir sollen den Babst vnd seinen anhangk vber alle Ding fürchten, lieben, Ihme glauben vnd vertrawen.

Das andere Gebot.

Du sollt den Namen Deines Babstes vnd seiner Rotten nicht mißbrauchen.

Was ist das? Andtwortt — Pfluegk:

Wir sollen den Babst fürchten und lieben, daß wir seinen allerheylichsten Namen nicht unehren, Aber ausser seiner Heiligkeit mögen wir bei Gottes Namen vnd Wunden ohne alle straf wohl fluchen, Martern, Wunden, schweren, zaubern, liegen, driegen vnd den Babst allein Inn allen nöten (zum ewigen vortert — vertreter?) anruffen, anbethenn, loben vnd dancken.

Das dritte Gebot.

Du sollt mir meinen Feyertagk heyligen.

Was ist das? Andtwortt — Suffraganius der Schrapenstiell:

Wir sollen unsern Gott Babst furchten vnd lieben, seine Canones von Dreckredtt gern hören, sowie Abgöttereien mit Tauffen (thawf), Flahden, Glocken, Speise vnnd Kressen weihen, darzu mit Oelung, Firmung, Heiligen anrufen, Priuat Seelmessen, Vigilien (Figillien) sambt Wallfahrt vnd anderem Gauckelwergk mehr helffen, sterken, fortsetzen vnd gerne lernen.

Das vierte Gebot.

Du sollt deinen Vater und Mutter ehren.

Herzog Georg von Sachsen. Man lese nur vor allen seine gewaltige Schrift: „Wider das Bapstum zu Rom vom Teuffel gestifft, Mart. Luther D. Wittemberg, 1545. Durch Hans Lufft." Aehnliche satirische Schriften wie der markgräfliche Katechismus waren gegen das Interim erschienen. Man findet sie angegeben bei Salig I. 609 ff.; bei Walch IV. 296; bei Bieck IV. 301 ff. und in den Unschuld. Nachrichten 1718. S. 770 ff.

Was ist das? Andtwortt — eisleben:

Wir sollen vnsern heyligsten Vater, den Babest, fürchten vnd lieben, auf das wir vnsre eltern, Praeceptores vnd herrn verachten, Ihnen nichts guetes thun, sondern vns aller Unthat an ihnen befleißigen. Exemplum dedi vobis.

Das fünfte Gebot.

Du sollt tödten.

Andtwortt — Pfluegk Flahden Bischoff:

Wir sollen vnsern heylichsten Vather fürchten vnd lieben, vnd weil die Lutter Buben vnserm Vater zuwiedern, sollen wir denselben nach Leib vnd Lebenn stehenn vndt sie zum Schwerdt, Wasser, Fewer vnd Rade helfenn, foltern, mit gewalt todtschlagenn vnd außrotten, Auch biß auffs kind zu der Wiegen.

Das sechste Gebot.

Du sollt ehebrechen.

Was ist das? Andtwortt — Weihebischof:

Wir sollen den Heyligen vnsern Vater lieben vnd fürchten vnd nach seinen Satzungen kein Eheweib nehmen, noch weniger eine Ehe keusch vnd rein haltten, Sondern vns dakegen aller der grewelichsten Sodomitischen vnd viehischen laster mit Worten vnd Werkhen gebrauchen vnd vor die höchste und größte Romische Tugendt ehren.

Das siebente Gebot.

Du sollt stehlen.

Was ist das? Andtwortt — eislebius:

Wir sollen den Babst fürchten vnd lieben, Daß wir alleß geldt vnd gueth kegenn seiner falschen wahre Alß Ablassbriefe, Pallium vnd bullenn neben anderen welschen Praktieken auß Deutzschen landen bringen, seine Sodomitische Heyligkeith zu erhaltenn vnd vnser vaterlandt damit im grund zu verderbenn, Aber sein Reich dadurch bessern vnd behuetenn.

Das achte Gebot.

Du sollt falsch gezeugnis rehden wieder deinen Nhesten.

Was ist das? Andtwortt — Julius Pfluegk:

Wir sollen den Babest fürchten vnd lieben, aber dagegen wieder vnsre Brüder vnd Schwestern Allerley falsch gezeugniss reben vnd dieselben an den Hofen falschlich belügen, verraten vnd dazu helffenn, daß sie vmb ehre, Leben vnd guet kommen.

Das neunte Gebot.

Du sollt begehren deines Nehesten Hauß.

Was ist das? Andtwortt — Suffraganius vnd Suppen Bischoff:

Wir sollen vnsern heyligen Vather fürchten vnd lieben vnd vnsern nehesten nach seinen ehren, landt, leuthen, großen Bischoffthumden vnd stedten stehen, vnd ein Bruder außbitten (ausbieten), Auch das seine vndter einem schein des Rechten ann sich bringen vnd dartzu förderlich sein.

Das zehnte Gebot.

Du sollt begehren deines Nehesten Weib, Knecht, Magd, Viehe vnd waß sein ist.

Was ist das? Andtwortt — eislebius:

Wir sollen vnsern heyligsten Vater Babst fürchten vnd lieben, vnsern Nehesten nach ihren Weibern vnd Töchtern stehen, die nothzüchtigenn vnd schenden, Ihnen darzu mit Wälschen Practiken sein gesinde vnd vnderthanen mit Finanzen vnd gelde abspennigk machen vnd Ihn allso von den seinen mit gewalt abdringken vnd sich allso erzeigen alß fromme vnd gehorsame Kinder dieses Reichß vnd wahrhafftige Interimisten, vnd vollenden, waß sie nach dieser Art schuldig sein.

Was sagt nun vnser Heyligster Vater der Babst von diesen Geboten allen?

Er giebet den seinen eine festliche benedikzion vnd saget also: ich der Her vnd heilliger alleine, ewer romanistischer vnd interimistischer gott, bin der lutterischen Buben, so alleine von dem gekreuzigten Christus, umb ihre Sünden gestorbenn, vnd den Wiederauferweckten, um ihre Gerechtigkeit willen predigen, ein rechter unauslöschlicher (vnfaleschender) Hellebrand in diesem reiche, der Ich vber die, so mein Reich hassen, solche Sünde Ihrer Vether vnd Ihrer, an Ihnen, Ihren Weibern vnd Kindern vnauffherigk mit Krieg, Mordt, Brandt, Gift, Fewer, Schwerdt, Wasser, Galgen, Redern, Spiessen, Braten vnd allen Plagen biß zu grundlicher Außrottung dieser schedlichen Wurzel heimsuchen will biß zue dritten vnd vierten Glied, Aber denen, so mich liebenn, meine Römische Satzungen vnd daß Interim zue einer wahrhafftigen Zubereitung meines ganzen Reiches halten, will Ich allhier wohlthun (vnd dort zu ihrem ewigen Verderben) Inn tausend gliedt."

Hierauf treten drei lutherische Geistliche auf, die dem Papste und Interim abhold sind, Bucer, Musculus und Flacius, die von den drei Koryphäen des Interims ins Gebet genommen und mit groben Worten angefahren werden. Eisleben redet sie an: „ihr groben orsse, sollt ihr eure hutte nicht abziehen? Wisset

ihr nicht, daß wir lux mundi seind, darzu das wir ganze ewrobam (Europa) reformiren sollen?" Den Bucer nennt er einen „rotzigen vnfladt und runkus," verdrehet ihre Namen, und da sie von der Lehre des Interims nichts wissen wollen, fragt er sie: „Was wisset ihr Buben denn? Könnet ihr auch ein alt Weib Hure heißen? Nun wohlan, ihr lahmen Hirten! Sage mir, Bucer, wie heisst das erste Gebot?" Bucer sagt es her und erklärt es also: „Wir sollen nicht als die Heiden Sonne, Mond und dergleichen Creaturen als Götter anbeten, weil wir nicht viele Götter, sondern einen einigen und allein wahrhaftigen Gott im Himmel haben. Wir sollen auch nicht als die Juden und Kinder von Israel unserm Gutdünken nach unsrer Hände Werk als Gott anbeten und ehren. Wir sollen auch nicht als die Papisten thun, den Babst zue Rom als vor einen Allerheiligsten und Irdischen Gott halten, seine Canones und Decrete über Gottes Wort ehren, lieben, fürchten oder denen vertrauen, sonderlich aber nicht, weil er der Mensch der Sünden und das Kind des Verderbens ist vnd sich über alles erhebt, das Gott oder Gottesdienst heisset, also daß er sich setzet in den Tempel Gottes und giebt für, er sei Gott. Item er hat dieses Mahlzeichen an sich, daß er Speise und Ehe verbieten wird. Hierumb soll man sich vor dem Papst hüten, ihn meiden und hassen, sammt allen seinen Lehren und Satzungen als vor dem höchsten und obersten Teufel in der Hölle, wie er auch noch kann keinem Teufel verglichen werden, sondern wir sollen Gott allein anbeten, lieben und ihm vertrauen, uns auch zu diesen Zeiten hüten vor denen Leuten, die sich unterstehen, unsern allein himmlischen, rechten und wahrhaftigen Gott mit dem irdischen Götzen zu Rom, den sie ihren Gott nennen, und seinem Reiche, zuwider diesem ersten Gebote, zu vergleichen, als vor dem schädlichsten Giffte, dadurch sonsten Leib und Seel contaminirt möcht werden, hüten. Denn dieser einige Gott alleine, sonst keiner mehr neben ihm soll sein und wirds bleiben."

Agricola verbietet dem Bucer weiter zu reden und nennt ihn einen Schwärmer und Lumpenhans, der sich wie alle Narren gern selbst hört. Bucer antwortet darauf, daß, wenn er schweigen wolle, die Steine schreien müssten, und daß der Spruch Pauli wahr sei, das Evangelium als die Kraft Gottes ist den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit; übrigens werde Gott die Geister prüfen und richten. Darauf erwidert Eisleben: „Ei genug von dem, was Gott. Ich lobe den Gott, der mir in der Tasche klinget.

Deß Brot ich esse, deß Lied ich singe. Du Frecher, sage mir: wie heisst das andere Gebot?" Flacius führt es nach dem lutherischen Catechismus an und fügt hinzu: „Wir sollen allen fremden Gottesdienst mit Vigilien, Seelenmessen, Wallfahrten, Orden u. dergl., so ausserhalb Gottes Befehl geschieht, item Salz, Wasser, Speise, Chresem und Glocken weihen und sonderlich den gotteslästerlichen Canon (den nicht Menschen, sondern der Teufel in seinen Gliedern gemacht), auch zudem alle Zauberei und anderes, dazu solcher herrlicher Name Gottes fälschlich gebraucht wird, als den jähen Tod und wüthigen Teufel selbst meiden und fliehen, auf daß wir uns solcher großen Gottlästerung nicht theilhaftig machen, oder mit solchem allerhöchsten Namen Gottes, das wider Christisches Reich, nicht helfen, stärken, noch aufbauen, darzu er uns denn auch nicht gegeben und vertrauet, sondern denselben vielmehr zu unserm Heil in allen Nöthen anrufen, dem von Herzen gläuben und vertrauen; denn solcher Name ist uns, seinen Kindern allein groß und mächtig genug."

— eisleben.

Ey haltet innen; wie wird mir so seltsam und wehe! Awe! Ich vergehe schier! O sancta Maria, ora pro nobis! O sanctissime Papa, miserere mei! O Interim, fili Papae, miserere mei! O spiritus illius sancte, adiuva nos!

Weybischof.

Bruder Grioll (abgekürzt statt Agricola), wie stellestu dich also weylisch! waß ist dir? Wiltu sobald sterben?

— eisleben.

Ich weiß nicht, wie mir geschehen. Lieber, fahre Du fort; ich hoff, es soll bald über sein.

Wibischof.

Musculus, sage aus, wie heisst das dritte Gebot.

Musculus.

Ich wills gerne thun. Du soldt den feyer thagk heilligen.

weibißhopf.

Was ist das?

Musculus.

Wir sollen Gott lieben vnd forchten, das wir die predigk vnd sein wordt gerne heren, lernen, nicht forachten, sondern vnser leben dar nach besseren. Das ist: wir christen sollen ein stettes feiern bey vns in vnserem herzen halten, alle thage gottes wordt vor allen vnseren handellen vnd geschefte lassen rowen (Ruhe) vnd feyer finden,

den es steydt geschrieben: trachtett zum ersten nach dem reich gottes vnd seiner gerechtigkeit, vnd da zu dinett das nettige (nöthige) vnd edelle mittel vns fleissigk zur predigt als zu gottes selbest wordt vnd mundt halten. Hiermit verwerfen wir alles Klingen, Singen, Fahnen vnd Kerzen tragen, auch Processiones mit Monstranzen vnd Rauchfessern vnd anderem Narrenspiel (mustranezen, rocherfasser vnd anderen nerren spil) der gottlosen Papisten, weil sie den Kern göttlichen Glaubens nicht haben noch haben wollen, noch weniger, das sie es lernen wollen lassen in ihren Kirchen.

Weihbischof.

Höflich, mein Mann, du solltest wohl meinen, du redetest mit deinen Gesellen, den Hirten, sollst du so grob und unverschämt uns, den Hohenpriestern, also ins Maul greifen vnd antworten? Fahre fort mit dem vierten Gebot.

Musculus giebt es an und erklärt es also: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsre Eltern, Herren, Obrigkeit und Praeceptores nicht verachten noch erzürnen, sondern sie, nicht um unsrer noch Ihrer und derselben Strafe willen allein, sondern vielmehr von wegen des Gebotes und daran gehafften Verheissung göttlichen Worts, sie ehren, lieb und werth halten und in Allem (doch nicht wider Gott) gehorsam sein, denn es stehet geschrieben: ehre Vater und Mutter, auf daß dirs wohl gehe und lange lebest auf Erden. Das seind neben denen Allen, so dich auferziehen, lernen (lehren) und über dich zu herrschen haben, und dagegen seind Alle, die durch Gottes Mund und Wort selber in Ewigkeit verflucht, die sich diesem und allen anderen Geboten Gottes widerlegen und nicht gehorsamen wollen. Deut. 5, Exod. 20, Coloss. 3, Ephes. 6.

Weihbischof.

Immer fort! Ich kann der Gotteslästerung nicht mehr zuhören.

Musculus recitirt das fünfte Gebot nebst der lutherischen Erklärung und fügt hinzu: „Wir sollen nicht allein mit der Faust innehalten und nicht todtschlagen, sondern auch aller Dinge mit Herzen, Gedanken und Worten unsern Nächsten nicht tödten oder verletzen, auf daß wir nicht göttlichen Gerichts und höllischen Feuers theilhaftig werden. Allhier werden billig nach Gottes Wort und Gebot alle todt- und blutgierige Papisten und Interimisten in dem schwefeligen Pfuhl mit dem scheusslichen Thier Apocalipsis am 19. geworfen, so die Christen und Glieder Christi tödten und würgen.

Weihbischof.

Ist es nicht schier genug? Ich gebe dir bald einen Streichen, daß du zu Boden fälst, wirst du nicht höflicher sein. Noch einmal las sehen, ob du dich wirst anders halten. Meinst du, daß wir Hirten und so grobe Ochsen seindt als du und dein Hauf? Kommen wir nicht vom Heiligsten und aus dem erwählten Priesterthume her?

Beim sechsten Gebot giebt Musculus die Erklärung: d. i. wir sollen nicht allein unsre Ehe mit Werken, sondern auch mit Gedanken nicht brechen; denn weder die Hurer noch Abgöttischen noch Ehebrecher, noch die Weichlinge noch die Knabenschänder werden das Reich Gottes erben, wie Paulus spricht: 1 Cor. 6 und Hebr. 13, die Hurer und Ehebrecher wird Gott richten. Aus diesem Gebot solltest du dich, Bischof, sammt allem deinem romanischen Anhang spiegeln, aus welchem Priesterthum und Königreich ihr her seid. Solches aber saget und prophezeihet 1 Tim. 4 Sankt Paulus klar und spricht, daß in den letzten Zeiten werden Etzliche vom Glauben abtreten und anhangen den verfluchten Geistern und Lehren der Teufel, so in Gleissnerei und Lügenreden sind und Brandmale in ihrem Gewissen haben, d. i. sie haben wahrhaftige Zeichen, dabei man solche heilige Lehrer und Priesterschaft kennen soll. Folget weiter: und sie verbieten, ehelich zu werden und zu meiden die Speise, die Gott geschaffen hat zu nehmen mit Danksagung, den Gläubigen und denen, die die Wahrheit erkennen. Weil nun öffentlich, daß der Papst seinen Geistlichen und allen Orden, ehelich zu werden, verboten, auch Seiner Heiligkeit Haushalten nichts anderes ist, denn mit Eheweibern schänden, öffentlicher Hurerei und anderen Sodomitischen und Viehischen Lastern ohne Scheu und Strafe gloriose brauchen. Am anderen, daß der Papst die Speise zu etzlichen Zeiten der ganzen Welt verboten, auch derselben wissentlich, So folget schliesslich nach dem Spruch und Prophezeihung des lieben Pauli, daß sein Priesterthum und Lehre vom Teufel herkommt, auch selber ist, und gehöret also in die Gesellschaft der Hurer und Unzüchtigen nach dem erstangezogenen Spruch Pauli klar, wie ihm auch, seinen Engeln und Lehrern ein sonder Reich vom Anbeginn der Welt mit allen Verdammten zubereitet und Er sammt seinen Aposteln mit Ketten der Finsterniß bis zum Tage des Gerichts enthalten wird. Und da die Brandmale seiner, des Papstes, Person und Amt zu erkennen bei diesem Verbot der Ehe und Speise nicht genug, so besiehe dich weiter in der andern Epistel S. Pauli, wie hiervon

über dem ersten Gebote gemeldet, da nicht Ich, sondern er selber zu Thessalonichern am andern sagt: Lasset euch nicht jemandes (korrigirt — Niemandes) verführen, in keiner Weis, denn Er (verstehe der Antichrist) kommt nicht, es sei denn das vorher der Abfall komme (das ist durch sein liebes Kind Interim) und offenbaret werde der Mensch der Sünden und das Kind des Verderbens, der da ist ein Widerwärtiger und sich erhebet über alles, das Gott oder Gottesdienst heisset, also daß er sich setzet im Tempel Gottes als ein Gott und giebt sich vor, er sey Gott.

Ist nun dein heiliger Vater, der Teufel, ein Kind des Verderbens, der von solcher seiner heiligen priesterlichen Art von dem Teufel hergekommen, nicht recht meisterlich abgemahlt, so frage noch eins: Ist er nicht ein Kind Dessen, so Leib und Seele sammt Allem verdirbt, so widersichts mit Schrift. Ist der Mensch der Sünde an Ihm und seinem Kinde Interim nicht offenbaret worden, so frage darum alle Christen, ja auch den Teufel, Papisten und Interimisten selbst, was sie gefühlt haben und auch in Ewigkeit fühlen werden. Ist er nicht durch Gottes Wort in der ganzen Welt erklärt worden, daß er der sei, der sich über alles mit seinen losen und teuflischen Canones, Dekretalen unterstanden, über Gottes Wort und Alles, so Gottes und Gottesdienst anlanget, zu erheben, Gottes Gebot zuwider den heiligen Ehestand und Speise zu verbieten, auch des Herrn Christi Ordnung von einander zu reissen und seines Gefallens damit zu gebahren, und sich also in den Tempel Gottes als ein Gott zu setzen und sich einen irdischen Gott zu nennen und in solchem Tempel, welchen Christus mit seinem Blute erkauft, zu regieren als ein Dieb und Mörder, welches ja nicht kann geläugnet werden.

Ist es aber nicht genug an dem, so siehe und befrage den Daniel am 12ten, was und wer der Papst ist und sein wird, wirst du befinden, daß aus einem Engel des Lichts der Widerchrist, ja auch Papst und Teufel selbst gemacht wird. Kannst du den heiligen Götzen zu Rom noch nicht kennen, und ist dir die heilige Schrift als Gottes Wort nicht genug dazu, sondern wilt darüber mehr fürwitzen, das doch nicht sein soll: so nimm seine, des Papstes selber Dekret vor die Hand, wirst du klärlich finden, daß er setzet, daß alle Kirchen und Thronen vom Papste gerichtet, er aber könne von Niemand dessen gerichtet werden. Ist nun der Papst das einige Haupt der christlichen Kirche, der durch Gottes Wort und seine Kirche nicht kann gerichtet werden? Ich meine, Jesus Christus,

Digitized by Google

der Sohn Gottes, der sie mit seinem theuern Blute erworben und erlöset hat, der wäre es. Pfui dich, Papstteufel, in Abgrund der Hölle! Darfst du noch läugnen, du habest Christo seine Ehre gestohlen? Pfui dich noch einmal, du babylonische Hure, in Ewigkeit! Hast du dich nicht dieblich und mörderisch in den Tempel Gottes gesetzet? Hast du nicht aus dir Gott und Christum gemacht? Bist nun Gottes Sohn worden; ja freilich des ewigen und vermaledeyeten Sohn bist du leibhaftig. Weißt du nicht, daß Christus alleine und keiner mehr das Haupt der Kirche ist und in Ewigkeit bleiben wird?

Wi t du mehr wissen, so siehe an weiter seine Dekret, darin der-Papst von seinen blutdürstigen Hunden, den Pfaffen, selber gelobt wird in Decretis, scrinium pectoris d. i. daß alle Rechte und Gesetze in der Lade seines Herzens liegen, item in capitulosi Papa. Wenngleich der Papst unzählige Seelen zur Hölle führte, noch soll Niemand sagen: was thust du?

Au wehe des großen unzähligen Mörders und Blutwolfes, des Papstes, des offenbaren Kindes des Verderbens und Menschen der Sünde! Sollst du ein Hirt über die Heerden Christi sein? Sollen sie dir von Herrn Christo, unserm einigen Haupte also in Abgrund der Hölle zu weiden, befohlen sein? Pfui dich zum drittenmal, du gotteslästerlicher Teufel und alte Schlange! Weißt du auch, daß Christus dir den Kopf zerknirscht und dich zum Fersenbeisser gemacht? Woher hast du diese deine Gewalt erlangt? Gewiß nicht von Christus, sondern von deinem Vater, dem Teufel.

Hast du noch nicht genug an so vieler unzähliger Christen Blut ersättigt und soll gesoffen, noch kein Genügen, daß du so viel armer Seelen, welche Christus mit seinem Blute so theuer erkauft, mit dir in den Abgrund der Hölle geführt hast. Woltest du gern nach Christi Schafen und seiner Kirchen wiederum eine solche Weide zu ihrer Aller Verderben im Abgrund der Hölle anrichten? O Christe, wache auf! Hilf und wehre dem Teufel! Wir verderben.

Du zu Schanden gemachtes Kind, Papst-Teufel, wolltest du gern die Nebelkappe wieder überziehen und durch dein gottloses Interim uns blenden, daß wir dich als ein verklärtes Kind des Verderbens nicht kennen sollten und daneben den rechten Eckstein, Christum und sein liebes Wort verläugnen (forleyeken) und dir helfen schänden und lästern; wie säuberlich schmücket dich dein Kindelein Interim, denn es heisst dich nun (nicht mehr) Papst, sondern den

obersten Bischof. Wer dürfte dich hier unter einem solchen heiligen Bischofhuth vor einen Wolf, Dieb und Mörder und vor das erklärte Kind des Verderbens ansprechen und kennen? Hat dich (dir) doch dein lieber Apostel Scheisleben den päpstlichen Kopf abgehauen und nur einen bischöflichen aufgesetzt. Wie kann dich der Geist Christi in und durch seine Glieder, der du so ein grausamer Wolf mit eitel Schaffellen bedeckt bist, richten und dich offenbaren? Es ist unzweiflich zu hoffen, du wirst durch Kraft solches Interims deinen Tempel wiederum erschleichen und dich in deinen Stuhl setzen und über deine lieben Kinder, die Papisten, Romanisten und Interimisten, wie zuvor geschehen, mit solcher Treue regieren und sie erhalten bis zum Tage des Gerichts.

Aber Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, wolle uns, seine Christen, vor solchem Sodomitischen und widerchristischen Reich durch seine Kraft gnädig behüten und uns mit seiner heiligen Zukunft davon gnädiglich erlösen. Amen."

Weiter scheint der Markgraf Johann seinen Katechismus nicht fortgesetzt zu haben, wenigstens befindet sich ausser einigen **Zetteln im Königl. geh. Archiv Nichts davon mehr vor. Er ist beim sechsten Gebot etwas ins Breite gegangen und hat seinem Haß gegen den Papst und das Interim die Zügel schiessen lassen. Auf den von seiner Hand geschriebenen Zetteln lieset man: „Kurzum, wir wollen ihres gottlosen und lästerlichen Interims nicht theilhaftig werden, sondern bei dem Eckstein Christo allein bleiben, welchen sie verworfen haben und nicht leiden mögen. Darum soll und muß geschehen, was Gott will, und mehr nicht."**

Eisleben meint, die Hirten könnten ihnen mit ihrer Wahrheit gefährlich werden und ihr böses Spiel aufdecken; darum solle man mit ihnen fein glimpflich verfahren, stimmt einen milderen Ton an, nennt den Buzer „lieber Bruder." Der aber antwortet: der Teufel ist dein Bruder, und ich nicht.

Singet und schreiet nunmehr:

Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort,
Und steure des Papstes und Türken Mord,
Die Jesum Christum deinen Sohn
Stürzen wollen von seinem Thron.

Eine etwas ungeschickte Federzeichnung stellt ein gräuliches Unthier dar mit drei Häuptern, bezüglich auf Agricola, Julius

Pflug und Michael Helding, mit Geiersklauen, Drachenschweif und blutigen Schuppen; darunter die bekannten Verse:

Der Türck hat seinen Alchoran,
Das Interim führt auf dieselbe Bahn,
Christus, sein Wort und Belial
Sollen eins sein im Glauben überall.

Noch findet sich eine scharfe polemische Schrift: Refutatio Samaritani Interim, in quo vera religio cum sectis et corruptelis scelerate et perniciose confunditur. 1538, mit dem Motto:

Quo ruitis proceres, quas mentes occupat error,
Cum templo infestis talia monstra Dei?

Joachim II. ließ eine Widerlegung ausarbeiten, die aber nicht vollendet worden ist, unter dem Titel: Judicium de Anonymo scripto, quod spargitur sub titulo: Refutatio samaritani Interim, in quo veritas perniciose et Pii quidam Electores ac Principes scelerate oppugnantur. Sie beginnt mit den Worten: Quia decet Principes, rationem doctrinae suae reddere et innocentiam suam tueri, et aliis hominibus, qui calumniis facile seduci possunt, consulere, collecta sunt ex eo scripto capita quaedam, in quibus manifesta est injuria facta, ita vero collecta sunt ea, ut addatur iudicium breve quidem, sed verum et modestum. Nam et si dignus est autor, ut durius tractetur, quanto gravius eget, tamen virtute magis quam rixis pugnare et honori magis quam affectibus placuit servire.

X.

Entstehung und Wesen der neuen evangelisch-reformirten Unionskirche in Frankreich.

Von

H. Hellmar,

Doctor der Rechte, in Magdeburg.

Quellen: Archives du Christianisme au dix-neuvième siècle. Journal religieux. Paris, Jahrgang 1848, 1849, 1850. Projet de discipline. Bordeaux 1846. Dédicace de la nouvelle chapelle Taitbout. Par. Delay 1840. Adresse aux membres des églises réformées de France. Paris 1848. Union des églises évangéliques de France. Paris 1849. Église réformée évangélique de Paris. Constitution. Paris 1849. Union des églises évangéliques de France. Synode constituante. Notice historique. Constitution; Exposé des motifs. Paris 1850.

I. Abschnitt: Einleitende Vorgänge.

Es ist in dieser Zeitschrift [Jahrg. 1850. S. 143 ff.] bereits eine Darstellung der evangelischen (protestantischen) Kirche Frankreichs nach ihrem gegenwärtigen Bestande gegeben worden, welche jedoch auf die neuesten Vorgänge in derselben noch keine Rücksicht nimmt, vielmehr den Austritt des Pfarrers Friedrich Monod und des Grafen Gasparin aus der vom Staat anerkannten reformirten Kirche als einen „noch unerklärten Schritt" bezeichnet. Es wird deßhalb angemessen sein, nach den besten Quellen eine Geschichte dieser neuesten Vorgänge zu liefern; um so mehr, als in ihnen ein in Europa noch wenig zur Erscheinung gekommenes Princip der Kirchenbildung hervorbricht, und als sie vielleicht von großer Bedeutung sein werden für die Zukunft der christlichen Kirche überhaupt.

Der Geist des Unglaubens, welcher im verflossenen Jahrhundert in allen christlichen Ländern seine tödtlichen Spuren zurückließ, musste in der evangelischen Kirche Frankreichs um so leichter Eingang finden, als die Untreue der Regierung ihr die in der früherhin anerkannt gewesenen Verfassung gewährten Mittel des gemeinsamen Widerstandes geraubt hatte. Die Kirche als ein Ganzes war durch das Verbot der Synoden vernichtet, sie pflanzte mühsam ihr Dasein in den einzelnen Gemeinden fort und unterlag endlich der willkürlichen Gewalt der weltlichen Machthaber,

welche durch die sogenannten „organischen Artikel“ die mechanisch zusammengewürfelten Gemeinden zu polizeilichen Instituten erniedrigten. Eine Kraft, dieser Unterwerfung unter die Staatsgewalt sich zu entziehen, besaß die Kirche nicht, in der nur wenige treue Seelen das Wesen der Kirche, ihren Glauben bewahrt hatten. Erst im gegenwärtigen Jahrhundert erwachte auch in Frankreich in weiteren Kreisen die Anhänglichkeit an den schriftgemäßen Glauben und mit ihr in nothwendiger Folge das Bestreben, denselben weiter zu verbreiten. Neben den Strenggläubigen erhielt sich jedoch eine Mehrzahl Solcher, die man mit dem Namen der Latitudinarier zu bezeichnen pflegt. Es wird damit nicht der Gegensatz ausgedrückt, den man in Deutschland als Unterschied der Symbolgläubigen und Rationalisten bezeichnet; es verhält sich vielmehr mit jenen Ausdrücken ähnlich wie mit denen der Evangelical und Moderate in Schottland. Nur der deutschen Kirche scheint die Schmach vorbehalten zu sein, daß auch Solche welche dem Bekenntniß der Kirche nicht nur fremd sind, sondern sogar direct dagegen auftreten, dennoch den Anspruch erheben, Mitglieder und selbst Diener derselben zu sein. In den andern protestantischen Ländern ist der Begriff der Kirche nicht in solchem Maße verloren gegangen: die Latitudinarier daselbst verwerfen nicht das altreformirte Bekenntniß, aber sie wollen freilich auch nicht darauf verpflichtet werden; sie bestreiten nicht geradezu die Grundthatsachen des Lebens des Herrn und die Grundwahrheiten der evangelischen Kirche, aber sie fühlen sich auch nicht gedrungen dieselben als die Ecksteine derselben immer wieder anzuerkennen und sie als die einzigen Mittel zu Seligkeit zu bekennen; sie bestreiten nicht das Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft der Gläubigen, aber sie wollen doch auch die Ungläubigen darin dulden; sie geben zwar den Unterschied von Staat und Kirche zu, aber sie scheuen sich doch auch offen mit jenem zu brechen, solange dem einzelnen Pfarrer noch erlaubt ist das Evangelium zu predigen: kurz, es ist zwischen den Strenggläubigen und den Latitudinariern nicht ein Unterschied wie zwischen heiß und kalt, sondern wie zwischen heiß und lauwarm, wobei natürlich die letztere Temperatur sich oft bis zur Nähe völliger Kälte abschwächt.

Mit dem entschiedenern Erwachen des Glaubens und dem stets darnach folgenden stärkern sich Geltendmachen des Begriffs der Kirche, musste der Gegensatz zwischen jenen beiden Parteien unter den Reformirten Frankreichs zum deutlichen Bewusstsein gelangen. Besonders sprach es sich seit mehrern Jahren aus, daß ein lebendiger Leib Christi nicht vorhanden sei, wo nur einzelne Glieder Leben haben, und viele todte

Glieder in der äussern Gemeinschaft sich mit-befinden; daß eine Kirche als Säule und Stütze der Wahrheit gar nicht vorhanden sein könne, wo im Grunde zwei Religionen in Mitte derselben Kirche bei einander wohnen sollen. Die Eine glaubt, daß ausserhalb der großen Lehrsätze des Heils weder Christenthum noch christliche Kirche sei; die Andre glaubt, daß der Protestantismus eine einfache Protestation sei gegen die menschliche Autorität in religiösen Dingen, und daß jeder Glaube ein gleiches Bürgerrecht in dieser protestantischen Kirche besitze. Die Eine glaubt, daß die Kirche Christi aus Gläubigen besteht oder wenigstens aus Solchen, die vorgeben es zu sein; sie glaubt, daß man nicht als Christ geboren werde, sondern es werden müsse; die Andere meint, daß die protestantische Kirche aus den Kindern der Protestanten sich recrutirt, daß die Kirche in den Personen und nicht in dem Glauben wohnt, in der Verfassung und nicht in der Lehre. — Ein Beisammensein dieser Gegensätze ist Vielen als ein Widerspruch in sich selbst, sogar als eine Lüge erschienen; und es war abzusehen, daß über kurz oder lang ein Bruch zwischen denselben erfolgen würde. Die Gelegenheit bot sich sehr bald dazu dar.

Nach der Revolution des Februar 1848, welche die Freiheit der Confessionen und des Versammlungsrechts hervorgebracht hatte, **versammelte sich** auch die **Synode der reformirten Kirche**, zum ersten Mal wieder seit einer Zeit von 100 Jahren, am 10ten des Monats September. Hier kam sofort der in der Kirche herrschende Zwiespalt zur offenen Erscheinung. Die gläubigen Glieder forderten eine bestimmte innere Basis für die Synode und die Kirche überhaupt; sie verlangten, daß als solche das evangelische Bekenntniß des Glaubens anerkannt werde. Nach einer langen und ernsten Verhandlung aber verwarf die Synode mit großer Majorität diesen Antrag. Einige schützten ein bestimmtes Mandat vor, welches ihnen überhaupt verboten habe sich mit dem Bekenntniß zu befassen. Freilich wusste man, daß diese Mandate theils nicht unbedingt verpflichtender Natur waren, theils aber auch in der entschiedenen Absicht ausgestellt waren, um die alte evangelische Lehre zu vernichten und die Vereinigung mit den Feinden der Wahrheit aufrecht zu erhalten. Diejenigen also, welche ein solches Mandat annahmen, dessen Tragweite ihnen wohl bekannt war, erklärten damit von vorn herein, daß sie jene Absicht billigten; und sie würden daher nicht anders gestimmt haben, auch wenn sie ohne Mandat zur Synode gekommen wären. Andere wollten sich mit der Adresse begnügen, welche die Synode an die Gemeinden zu richten beschloß, und in welcher allerdings eine Art von Bekenntniß enthalten war. Aber wie war dies Bekenntniß beschaffen,

und wie war es entstanden! Die zur Entwerfung der Adresse beauftragte Commission bestand aus je 4 Mitgliedern der beiden verschiedenen Richtungen. Von beiden Seiten war eine Redaction vorgelegt, und es galt nun diese zu combiniren, das Unvereinbare zu vereinigen: man musste die Ausdrücke entfernen welche zu Viel sagten, oder einzelne Stellen durch Erklären in ihrem eigentlichen Wortinhalte abschwächen, um es den entgegenstehenden Parteien möglich zu machen mit Beibehaltung ihrer verschiedenen Grundsätze doch dieselbe Formel gutzuheissen. Und dieses Machwerk, diese offizielle Lüge einer künstlich combinirten Redaction, bei der es sich noch dazu um die Person des Herrn Jesus handelte, ward dann der Synode in der Weise vorgelegt, daß jede Discussion untersagt und nur gestattet war mit Ja oder Nein abzustimmen, um ja nicht der klaren Wahrheit das Hervorbringen an's Licht zu gestatten. Freilich erröthete manche Stirn, als man so über die Gottheit Christi mit einer leichten Wendung hinwegglitt; aber die Adresse ward dennoch mit großer Majorität angenommen, und man fühlte sich darüber befriedigt, daß sie doch im Ganzen einen christlichen Charakter trage.

Aber einer solchen Synode und einer durch sie vertretenen Kirche konnten einige wenige entschiedene Männer nicht länger angehören. Die beiden bereits bekannten trefflichen Vorkämpfer für das Recht und den Glauben der evangelischen Kirche in Frankreich, der Graf Agenor von Gasparin und der Pfarrer Friedrich Monod aus Paris traten aus der Synode aus; sie erliessen unter'm 20. October 1848 eine Adresse an die reformirten Gemeinden Frankreichs, welche als der erste positive Schritt zu der kirchlichen Neubildung zu betrachten ist, deren Beleuchtung die nachfolgenden Blätter gewidmet sind.

In dieser Adresse setzten die Verfasser erstlich aus einander, was die Kirche sein müsse. Sie fordern als ihre Grundlage das Wort Gottes, und gemäß demselben die Vertheidigung der reinen Lehre. Sie bezeugen mit Nachdruck, daß ohne Bekenntniß die Kirche ein Unding ist, wie die Schrift selbst das Bekenntniß auf Jesum Christum für den Felsen der Kirche erklärt. Lehre und Bekenntniß sind Worte ohne Kraft und Bedeutung, wenn die Kirche nicht eine bestimmte Lehre und ein bestimmtes Bekenntniß anerkennt. Vornehmlich gilt von den Pfarrern, daß die Kirche bei ihnen das Bekenntniß der reinen Lehre fordert. Aber es gilt auch von allen Gliedern der Kirche: denn die Kirche ist der Leib Christi, und alle Glieder von Jener sollen auch Glieder von Diesem sein. Man soll zwar zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche unterscheiden, aber man darf sie nicht einander entgegensetzen. Die Unter-

scheidung zwischen beiden wird in folgender Weise gefasst: „Wenn die unsichtbare Kirche der Leib Christi und die Gemeinschaft der Gläubigen ist, so legt die sichtbare Kirche das Bekenntniß davon ab, daß sie es ist; und wenn jene die Gemeinschaft Derer ist, welche glauben, so ist diese die Gemeinschaft Derer, welche den Glauben bekennen. Folglich ist die unsichtbare Kirche in den Augen Gottes, der die Herzen und Nieren prüft, ganz Dasselbe was die sichtbare Kirche in den Augen der Menschen, welche nur das äussere Bekenntniß zum Maßstab nehmen können. Die sichtbare Kirche ist daher mit abergläubigen und falschen Brüdern gemischt, aber sie kann nur Solche in ihren Kreis aufnehmen, die sich Brüder nennen." — Diese Grundsätze mussten natürlich für die Bildung der Kirche, die demgemäß erfolgte, von unberechenbarer Bedeutung sein, wie sie es denn auch geworden sind. In nothwendiger Consequenz entwickelte die Adresse mit steter Berufung auf die Schrift, daß die Kirche der Welt gegenüber stehe, und daß, wie mit dem Aufgeben der reinen Lehre der Begriff der Häresie entstehe, so mit dem Aufgeben der Unterscheidung von der Welt der Begriff der Kirche verlorengehe. — Weiter wird geltend gemacht, daß der Begriff der Kirche ein fundamentaler ist. Die Formen der Kirche mögen secundär sein; aber daß man eine Kirche habe, das ist keine secundäre, sondern eine Frage der Treue, des Gehorsams, der Unterwerfung unter das Gesetz Gottes, an welche unermeßliche Gnadengaben geknüpft sind, vornehmlich das gemeinsame Leben, eine schriftgemäße Disciplin u. s. w. Die Weltkirche aber ist keine Kirche; sie kann sich nur mit äussern Dingen befassen, kennt keine Lehrnorm, compromittirt zwischen den wichtigsten Gegensätzen des Glaubens, und findet ihren Schutz nicht bei dem Herrn der Kirche, sondern bei der weltlichen Gewalt. Darum, weil die Kirche eine fundamentale Forderung ist, und weil die Kirche wiederum ohne Bekenntniß nicht existirt, kann man die Frage nach demselben nicht aufschieben. Mag auch die bisherige Vereinigung dadurch gelöst werden; mag man die Schwachen dadurch zurückschrecken; mag man der Vortheile verlustig gehen, welche allerdings oft aus dem Zustande der Untreue und Unordnung, aber nicht durch sie sondern trotz derselben entstanden sind; mag man auch die ungläubigen Massen vorläufig von sich ausschliessen: gerade dieß soll die Kirche; denn sie ist wesentlich eine Missionarin, welche das Volk evangelisiren soll, das sie überall in sich und ausser sich aufzusuchen hat. Die Kirche aber ist nicht die Gemeinschaft der Ungläubigen, sondern Derer die den Glauben bekennen, und das Arbeitsfeld der Kirche ist die Welt (Matth. 13, 38).

Digitized by Google

Diesen Forderungen Dessen, was da sein soll, stellen dann die Unterzeichner der Adresse die Frage gegenüber, was da ist? und gelangen dabei angesichts der auf der Synode erlebten Vorgänge zu einer trostlosen Antwort. Die Entscheidung, daß der Augenblick gekommen sei, um Das was da sein soll, an die Stelle Dessen zu setzen was da ist, erscheint ihnen denn nicht mehr zweifelhaft. Nach einem Jahrhundert versammelt sich die Kirche zum ersten Mal wieder in einer Synode. Diese aber, anstatt sich zu ihren alten Besitzthümern zu bekennen, weigert sich, als Kirche, die Wahrheit Christi zu bekennen, ja sie sanctionirt durch ihren Beschluß den so oft beklagten Widersinn, die Vereinigung der Gegensätze in derselben Kirche. In dieser Thatsache muß ein Wink Gottes erkannt werden. Und weiter: auch die Zeit einer Reconstituirung des Staats ist gerade gekommen; es giebt keine bessere Gelegenheit gleichzeitig mit der Reorganisation der Kirche vorzugehen. Wird dieser Moment versäumt, so wird die später kommende Kirche bei dem Staat eine schlechte Aufnahme finden. (Wie wunderbar hat sich diese Voraussagung bestätigt!) Und übrigens ist allezeit die rechte Zeit, um mit der Lüge zu brechen.

Somit erklären denn die Unterzeichner der Adresse: daß sie, gedrungen für das Bekenntniß des Evangeliums zu zeugen, der öffentlichen die Seelen verderbenden Lüge entgegenzutreten, und in der Ueberzeugung, dem Rufe Gottes zu folgen, nachdem sie die Synode verlassen, nun auch aus der staatlich anerkannten reformirten Kirche ausscheiden, indem sie sich auf den Boden der alten reformirten Gemeinden zurückversetzen. Sie hegen die Hoffnung, daß zahlreiche Gemeinden ihnen folgen und vorerst nach dem Urbild der Kirche sich constituiren werden. Um dafür behülflich zu werden, hatte sich in Paris ein berathender Ausschuß niedergesetzt, bestehend aus den beiden Führern Gasparin und Monod und dem Pfarrer Armand-Delille sowie dem Herrn von Mimont. Dieser Ausschuß schrieb denn für den Monat Mai des folgenden Jahres, für die Zeit wo nach dem Herkommen die Generalversammlungen der verschiedenen religiösen Gesellschaften in Paris stattzufinden pflegen, eine Versammlung der nach den obigen Grundsätzen constituirten Gemeinden aus. Der Ausschuß stellte auch für die Bildung der Gemeinden bestimmte Grundsätze in präciser Fassung auf, welche demnächst maßgebend gewesen sind. Dieselben lauteten: „Glieder der reformirten Gemeinden Frankreichs sind Diejenigen, für welche das unten folgende Glaubensbekenntniß im Wesentlichen den Glauben enthält, den sie aus der heiligen Schrift geschöpft haben. Jede also zusammengesetzte Gemeinde erwählt ihr Presbyterium (Pfarrer und Aelteste) und die Diakonen; sie stellt die Regeln

auf wie für die Verwaltung der Taufe und des Abendmahls und des Cultus überhaupt, so für die Aufrechterhaltung der Ordnung, der reinen Lehre und des christlichen Lebens. Im Mai 1849 versammeln sich die Vertreter der Gemeinden zu Paris, um ihre gemeinsame Verfassung zu entwerfen, welche erst durch Annahme der Gemeinden in Kraft tritt." — In diesen Grundzügen war bereits der Independentismus in voller Consequenz durchgeführt: die einzelnen Bekenner treten zusammen und bilden die Gemeinde; die einzelnen Gemeinden, die sich mit voller Unabhängigkeit eine Verfassung geben, treten zusammen und bilden die Kirche.

Das Glaubens-Bekenntniß, auf Grund dessen die Constituirung der Gemeinden erfolgen sollte, und welches Gasparin und Monod nicht mit der Anmaßung entworfen hatten, sich selbst zu Organen des Glaubens der Gemeinden aufzuwerfen, sondern nur um vorläufig eine gemeinschaftliche Basis für dieselben zu gewinnen, lautete folgendermaßen:

„Wir, Glieder der reformirten Gemeinden Frankreichs, indem wir nicht den Anspruch erheben, hier die Gesammtheit der christlichen Wahrheiten darzulegen; indem wir wissen, daß nur die ganze Bibel die ganze Wahrheit ist; indem wir aber gemeinsames Zeugniß unsers Glaubens geben und ein positiv entschiedenes Bekenntniß der heut bestrittenen oder verletzten Grundlehren ablegen wollen; überzeugt, daß wir diese Pflicht schlecht erfüllen würden, wenn wir uns begnügten uns auf das alte Bekenntniß unsrer Gemeinden zu berufen, anstatt selber in der heutigen Redeweise mit unsern eignen Gefühlen, gegenüber den Streitfragen der Gegenwart, die großen darin dargelegten Wahrheiten auszudrücken; indem wir uns des Ernstes unserer Handlung und der vollkommenen Aufrichtigkeit, welche dieselbe fordert, bewusst sind;
thun einstimmig und einigen Herzens die nachfolgende Erklärung:

„Die heilige Schrift des alten und neuen Testaments, „von Gott eingegeben" in allen ihren Theilen, ist für uns die einzige, untrügliche und völlig ausreichende Regel des Glaubens und des Lebens. Wir finden darin und beten darin mit Inbrunst unsern Gott an, den einzigen lebendigen und wahren Gott, Vater, Sohn und heiligen Geist; den Gott, zu dem wir rufen „Abba, lieber Vater;" den Gott-Heiland, von dem geschrieben ist, „Deine Herrschaft bleibt in Ewigkeit;" den Gott-Tröster, nämlich „den Geist der Wahrheit," den der Sohn vom Vater sendet, um uns in alle Wahrheit zu führen. — Gefallen durch die Verführung des Satans, Knechte der Sünde von Geburt an, und mit Recht verdammt

vor Gott, dessen Augen zu rein sind um den Bösen anzusehen, blicken wir auf das Kreuz Jesu Christi, „der uns rein gewaschen hat von unsern Sünden durch sein Blut" und der „sich selbst für uns zum Opfer für Alle dahingegeben hat." Wir empfangen in unsern Herzen die Worte der Erbarmung und des Friedens: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben." „Ihr seid umsonst gerechtfertigt durch seine Gnade, durch die Versöhnung, welche in Christo Jesu ist." „Der Mensch wird gerechtfertigt durch den Glauben, ohne die Werke des Gesetzes." — Gezeugt in Jesu Christo zu guten Werken, wiedererkauft um großen Preis, sind wir berufen zur Buße, zum Gehorsam, zur Heiligung und müssen Gott verherrlichen in unsern Leibern und unsern Seelen, die ihm angehören; denn „wer nicht von neuem geboren ist, kann nicht das Reich Gottes sehen;" der Glaube welcher keine Werke hat, ist todt, und „ohne die Heiligung wird Niemand den Herrn sehen." — Dieser Glaube, der uns mit Freude und Kraft erfüllt, der Friede, das Leben und das Heil unsrer Seelen, ist der der allgemeinen Kirche, der Braut Jesu Christi ohne Makel und Flecken. Er ist auch der Glaube jeder sichtbaren Kirche, die trotz der unvermeidlichen Mischung mit Ungläubigen bekennt, daß sie eine Gemeinschaft der Gläubigen ist, und deren Glieder genannt werden das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, das Volk Gottes."

„Unser Bekenntniß bezieht sich daher wesentlich auf die lebendige Person und auf das Werk Jesu Christi; es begreift sich in Jesu Christo, dem wahren Gott und wahren Menschen, dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Gottmenschen, welcher ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, unsre Weisheit, unsre Gerechtigkeit, unsre Heiligung und unsre Erlösung; in Jesu Christo, welcher gestorben ist für unsre Sünden und auferstanden zu unsrer Rechtfertigung, aufgefahren zur Herrlichkeit, wo er sitzt zur Rechten des Vaters und für uns bittet, und von wo wir des Tages warten, da er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten und einem Jeden zu geben nach seinen Werken. Jesus Christus ist darum der Eckstein, der Grund, der einzige Grund, der da gelegt werden kann. Wir wollen keinen andern legen, wir wollen nur von Jesu Christo dem Gekreuzigten wissen, und wir fassen unsern ganzen Glauben zusammen in dem Worte: wir glauben an den Herrn Jesus. Ja, durch die Gnade unsers Gottes glauben wir; hilf, Herr, unserm Unglauben. Amen."

Welche Folgen nun der Austritt der gläubigen Glieder aus der Synode, ihr Aufruf an die Gemeinden Frankreichs und ihre Darlegung

Digitized by Google

des Bekenntnisses als Grundlage einer neuen Vereinigung hatte, werden wir weiter unten sehen. Zuvor müssen wir noch einen Blick auf anderweitige Vorgänge und Zustände werfen, welche ebenfalls die Elemente abgaben zur Bildung der neuen Kirche.

Sobald sich in diesem Jahrhundert unter den Evangelischen Frankreichs das Erwachen eines lebendigen Glaubens kund that, erfolgte auch sofort ein persönliches enges sich Anschliessen der Christen unter einander. Sie suchten sich, wie dieß in der Natur des Glaubens begründet ist, und bezeugten in vertraulichen Zusammenkünften die Liebe, welche sie zum Herrn und zu einander empfanden. Der Begriff der Kirche war ihnen zum größten Theile fremd und lag ausserhalb ihres Bedürfnisses; sie gehorchten vorerst nur dem Trieb der Gemeinschaft in dem kleinen engen Kreise, dem die Einzelnen angehörten. Die Kirche im Ganzen erblickte man in trauriger Zerrissenheit und in der Vereinigung einander durchaus widerstrebender, zum Theil ganz unchristlicher Elemente. Daher trennten sich denn die Christen von dieser sogenannten Kirche und von den staatlich anerkannten Gemeinden, wo sie die Nahrung nicht fanden, deren ihr Herz bedurfte, und gründeten nach bester Einsicht selbständige und unabhängige Gemeinden; während Andre in der Kirche verharrten, um im Kampfe mit tausend Schwierigkeiten dieselbe zum Leben zurückzuführen. Das Streben der Letztern war nicht ohne Frucht; aber die anerkannte Kirche als solche ist bis jetzt dadurch noch nicht gebessert worden. Unterdeß richteten sich die unabhängigen Gemeinden an verschiedenen Puncten des Landes ein. Anfangs waren sie völlig isolirt von einander, manche wussten kaum von ihrer gegenseitigen Existenz; sie waren zum Theil durch große räumliche Entfernung von einander getrennt und unterhielten daher kaum irgend welchen Verkehr mit einander. Allmälig aber lernten sie sich kennen, beschäftigten sich mit einander und betrachteten sich nicht mehr als völlig isolirt. Besuche der Geistlichen, die Theilnahme an dem gemeinsamen Werk der Evangelisation, die Reisen der von einem Ort zum andern ziehenden Missionare u. s. w. stärkten dann die einmal erweckten Sympathieen. Zwischen einzelnen Gemeinden ward auch ein regelmäßiger Verkehr eröffnet; insbesondere wurde ein erbaulicher Briefwechsel und die Haltung brüderlicher Conferenzen zwischen den unabhängigen Gemeinden von Paris (Taitbout), Lyon, Saint-Etienne, Bordeaux, Sainte-Foy und Orthez eingerichtet. Die drei letztern, welche sich räumlich nahe liegen, traten in eine noch engere Verbindung, indem sie sich zur Annahme eines gemeinsamen Bekenntnisses und einer gemeinsamen Disciplin vereinigten.

Digitized by Google

Es ist jedoch zum Verständniß des Nachfolgenden nothwendig und auch an sich interessant, die Entstehung dieser einzelnen Gemeinden und die Ursachen ihrer Gründung zu beleuchten.

Die Gemeinde zu Lyon nimmt billig den ersten Platz ein, da sie sowohl der Zahl ihrer Glieder nach als um ihrer Thätigkeit für die Verbreitung des Evangeliums willen eine der bedeutendsten ist. In den Jahren 1830 und 1831 legte Adolf Monod, Pfarrer der anerkannten reformirten Gemeinde in Lyon (Bruder von Friedrich Monod), ein glänzendes Zeugniß für die Lehre Jesu Christi ab. Plötzlich tief ergriffen von dem geistlichen Tode und der Entheiligung des Abendmahls in seiner Gemeinde, arbeitete er mit Kraft in seinen Predigten dahin, diesem Uebel zu wehren. Seine Arbeit war gesegnet. Protestanten und Katholische wurden durch das Wort Gottes erweckt, thaten Buße und glaubten an das Evangelium. Bald zogen diese Vorgänge die Aufmerksamkeit der kirchlichen Obern auf sich: es war genug, daß Monod die wahre evangelische Lehre predigte, und sich weigerte den Tisch des Herrn durch unterschiedslose Zulassung alles Volks zu entweihen; er wurde abgesetzt. Viele von ihm erweckte Glieder seiner Gemeinde folgten ihm, eine kleine schon bestehende unabhängige Gemeinde, die bereits seit einigen Jahren sich in Lyon gebildet hatte, schloß sich an Jene an, und so bildete sich aus den bis dahin getrennten Gliedern der Staatskirche, Dissidenten, Kindertäufern und Taufgesinnten, eine lebendige, thätige und täglich unter dem Einfluß des Geistes wachsende Gemeinschaft. Dieselbe zeichnete sich namentlich durch die feste Aufrechthaltung der Ordnung bei Zulassung neuer Mitglieder, ferner durch ihre propagandistische Thätigkeit, endlich durch die Sorge für die engere Vereinigung der Gläubigen aus. Es ist bekannt, daß die Evangelischen in Lyon durch Umschreiben, Erlasse und brüderliche Zusammenkünfte große Anstrengungen gemacht haben, um die Zahl der Glaubensgenossen zu mehren und ihre Verbindung zu kräftigen.

Die Gemeinde in Nougarède (Sainte-Foy) besteht seit dem Jahre 1831. Der Prediger Henriquet, welcher 1828 diese Gegend durchreiste, erhielt damals von mehrern Pfarrern der anerkannten Kirche die Einladung, bei ihnen zu bleiben und ihnen in der Verbreitung des Evangeliums beizustehen. Dieß geschah. Aber kaum war ein Jahr verflossen, als sich aus der Mitte des Gemeindevorstandes von Sainte-Foy eine lebhafte Opposition gegen den Hülfsprediger erhob. Es hieß, daß seine Predigten in den Familien Unruhe und Spaltung anrichteten, und es gelang wirklich ihn von der Benutzung der Kanzel auszuschliessen. Unterdeß hatten auch in einer Nachbarstadt von Sainte-Foy, in Nougarède,

sich regelmäßige Zusammenkünfte gebildet. Seit der Entlassung Henriquets wurden diese Versammlungen zahlreicher, sie hatten im September 1830 eine bedeutende Erweckung zur Folge, und es bildete sich einige Monate später eine wirkliche Gemeinde, zu der sich bald alle gläubige Personen schaarten. Der Vorsitzende des Gemeindevorstands selbst, Pfarrer Reclus, hielt es mit seinem Gewissen nicht vereinbar, der anerkannten Kirche länger zu dienen, und schloß sich der neuen Gemeinde an. Seitdem ist in der ganzen Umgegend das christliche Leben erwacht, und es ist nöthig geworden die Gemeinde in mehrere Abtheilungen zu sondern, welche an den passenden Mittelpuncten ihren Gottesdienst feiern. Monatlich oder noch öfter versammelt sich die ganze Gemeinde einmal in dem gemeinschaftlichen Centrum zu Sainte-Foy. — Diese Gemeinde folgte anfangs in ihrer innern Disciplin den strengen Grundsätzen der alten sogenannten Dissidenten; d. h. sie forderte von Jedem, der als Mitglied hinzutreten wollte, nicht bloß die Ablegung eines Bekenntnisses, sondern auch eine Darlegung der Reinheit seines Glaubens und Beweise seiner Bekehrung. Seit 1833 jedoch verließ die Gemeinde, durch die Erfahrung belehrt, diesen Weg, und beschloß einstimmig alle Die in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, deren evangelisches Bekenntniß nicht offen durch ihre Werke Lügen gestraft werde. Seitdem hat sie mit äusserster Strenge an dem Grundsatze festgehalten, daß nur Der ein Glied der Gemeinde sein könne, welcher für seine Person das Glaubensbekenntniß ablegt.

Die Gemeinde von Baigts und Castetarbe (Orthez) entstand mit der eben erwähnten etwa gleichzeitig. In dieser Gegend hatte Heinrich Pyt, ein ausgezeichneter Diener des Worts, der eine nicht gewöhnliche Kenntniß in kirchlichen Dingen besaß, Jahre lang rein und lauter das Evangelium gepredigt und zugleich die Grundsätze über das Wesen der Kirche verbreitet, welche zur Anwendung kamen, als aus den vielen einzelnen zerstreuten Personen sich die Gemeinde zu Baigts bildete. Ihre definitive Constituirung erfolgte wahrscheinlich durch den schon erwähnten Pfarrer Reclus, welcher 1831 von Sainte-Foy hierher berufen wurde. Daher folgte auch diese Gemeinde anfangs den dortigen strengen Grundsätzen der Disciplin, ließ aber ebenfalls bald davon nach und hielt nur daran fest, daß die persönliche Ablegung des Bekenntnisses für jedes Mitglied der Gemeinde gefordert, und eine Kirchenzucht zur Abstellung von Aergernissen eingeführt blieb, welche bis zur Ausschliessung von der Gemeinschaft gesteigert werden konnte.

Die Gemeinde von Paris, welche definitiv erst Ende 1849 con-

Digitized by Google

stituirt wurde, war doch in der Bildung bereits seit 1830 begriffen: damals eröffneten fünf Freunde des Evangeliums, indem sie von der durch die Julirevolution errungenen Religionsfreiheit Gebrauch machten, einen eignen Gottesdienst in der Taitboutstraße in einem kleinen Schulsaal. Sie beriefen als Prediger dazu den Pfarrer Audebez, welcher zu dem Ende seine Stelle in der anerkannten Gemeinde zu Nérac niederlegte. Auch der Pfarrer Grand-Pierre unterstützte bald das begonnene Werk, und es währte nicht lange, als der Andrang der Zuhörer nothwendig machte, eine größere, und bald eine noch größere Localität zu wählen. Es war gerade der Saal welchen die Apostel des Saint-Simonismus verlassen, die daselbst das Ende des Christenthums verkündigt hatten. Zu derselben Zeit und durch die Bemühung derselben Personen wurde das Evangelium auch in der Saint-Maur-Straße gepredigt, woselbst 1840 eine neuerbaute Capelle eingeweiht ward; man hielt daselbst zwar Gottesdienst und Abendmahl, aber eine eigentliche Gemeinde war doch nicht constituirt. Während fast bei allen andern unabhängigen Gemeinden das Leben nur in den Reihen der Evangelischen selbst erweckt wurde, bestand die hier sich bildende Gemeinde zum Theil auch aus übergetretenen Katholiken, und über den Bestrebungen für das Evangelium zu gewinnen, unterließ man die Feststellung der Organisation; jedoch machte sich sofort das Freiwilligkeitsprincip geltend, d. h. man hielt an dem Grundsatze fest, daß die Kosten des Cultus lediglich durch freiwillige Beiträge aufgebracht werden dürften, daß die Gemeinde vollkommen unabhängig vom Staat bleiben, und eine gänzliche Trennung Beider stattfinden müsse. Es waren besonders die Schriften Vinet's, dieses ausgezeichneten der Kirche zu früh entrissenen Mannes, über diesen Gegenstand, welche bei den Evangelischen in Paris den lebhaftesten Anklang und die kräftigste Nachfolge fanden.

Die Gemeinde von Bordeaux, deren definitive Constituirung Anfangs 1844 erfolgte, war doch schon in viel früherer Zeit in Bildung begriffen. Seit den ersten Jahren dieses Jahrhunderts bestand daselbst eine kleine Gesellschaft mährischer Brüder, welche aber mit dem Tode ihrer Mitglieder zu Ende ging. Der Einfluß dieser Christen pflanzte sich indeß auch nach ihrem Abscheiden fort; namentlich war eine mit ihnen in Verbindung gewesene Familie für das Evangelium gewonnen worden. Sie begann Versammlungen in ihrem Hause zu halten, und durchreisende evangelische Pfarrer wurden gebeten in der Versammlung zu predigen. Das „religiöse Blatt des Cantons Waad" diente der kleinen Gemeinde ebenfalls als geistliche Nahrung. Endlich mit dem Jahr 1839 schlug

A. Laharpe seinen bleibenden Wohnsitz in Bordeaux auf, um das längst begonnene Werk der Evangelisation daselbst kräftig in die Hand zu nehmen. 1840 wurden die Versammlungen in ein öffentliches Bethaus übersiedelt, eine bestimmte Zahl von Christen hielt sich schon dauernd dazu, sie empfanden Gewissensbedenken an dem Abendmahl in der anerkannten Kirche Theil zu nehmen, und es wurde daher bald durch Laharpe dasselbe öffentlich ausgetheilt. Nun bildete sich die Gemeinde regelmäßig, und 1846 war sie im Stande eine eigene Kapelle zu erbauen und zu eröffnen. In ihren kirchlichen Grundsätzen stimmt die Gemeinde mit denen von Sainte-Foy und Baigts überein.

Die Gemeinde von la Force bildete bis 1843 ein Filial der anerkannten Gemeinde in Bergerac, deren Pastoren daselbst zweimal monatlich predigten. Seit 1842 hatten evangelische Predigten eine Anzahl von Seelen erweckt und das Bedürfniß eines eignen Pfarrers rege gemacht. Es wurde auch in der That durch die Regierung eine Stelle creirt, und für dieselbe eine Bewerbung eröffnet. Es präsentirten sich zwei Pfarrer, der Eine evangelisch, bekannt und von der Gemeinde geliebt, die ihn wählte; der Andere, unbekannt und dem Glauben der Kirche entfremdet, wurde von der Gemeinde zurückgewiesen; nichtsdestoweniger ernannte ihn das Consistoire zum Pfarrer. Die Folge war ein Zerwürfniß und endlich eine Spaltung; die von dem Pfarrer der Staatskirche sich lossagende Gemeinde berief zu ihrem Pastor J. Bost, constituirte sich 1846 in unabhängiger Weise, und stattete ihre Kirche, Pfarre und Schule in reichlichem Maße aus. Die Art der Entstehung dieser Gemeinde musste ihr natürlich einen bestimmten Stempel aufdrücken; sie hatte gegen eine Ordnung der Dinge protestirt, wo eine Gemeinde gezwungen werden kann einen ihrem Glauben feindlichen Pfarrer anzunehmen, und sie hatte das Recht errungen, über die Wahl oder Zurückweisung des Mannes zu entscheiden, der ihre heiligsten Güter zu verwalten berufen ist.

Es mag an der Erwähnung dieser einzelnen Gemeinden genügen, und würde zu weit führen, die Einzelheiten der Entstehung und der Grundsätze auch von den übrigen beizubringen. Bei allen lassen sich übereinstimmende Principien kirchlicher Bildung erkennen; es ist der reine evangelische Glaube, welcher in allen den Impuls der Entwicklung gegeben, indem die einzelnen Gläubigen theils aus den andern erstorbenen Gemeinden sich gesammelt, theils wegen Versagung geistlichen Rechts sich losgesagt haben. Eine nothwendige Folge davon ist der Gegensatz gegen den unchristlich gewordenen Staat, die Unabhängigkeit der einzelnen

Gemeinden, die Forderung des Bekenntnisses von jedem Mitglied, und die Begründung der äussern Existenz lediglich durch freie Liebesgaben.

II. Abschnitt: Die Synode und ihre Folgen.

Der Aufruf, welchen Monod und Gasparin nebst den andern Mitgliedern des aus eigner Machtvollkommenheit eingesetzten berathenden Ausschusses, Armand-Delille und Mimont im October 1848 an die evangelischen Gemeinden Frankreichs erliessen, musste, wie sich aus dem Vorigen ergiebt, auf einen schon wohlvorbereiteten Boden fallen. Es fand sich bereits eine Anzahl von Gemeinden vor, welche von derselben Gesinnung getragen waren, die den Austritt jener Männer aus der Staatskirche veranlasst hatte, und in welchen bereits das Bedürfniß engerer Verbindung mit den übrigen gleichgesinnten Gemeinden hervorgetreten war. Zu diesen constituirten Gemeinden kamen nun noch mehrere andere, welche in der Bildung begriffen waren, aber sich noch nicht definitiv constituirt hatten. Auch von ihnen durfte man erwarten, daß sie auf der ausgeschriebenen Synode sich einfinden würden. Endlich konnten auch die Missionsstationen, welche von den evangelischen Gesellschaften errichtet worden sind, als Elemente für die neu zu bildende Kirche angesehen werden, da sie unzweifelhaft von demselben Geist des Evangeliums erfüllt waren, wenngleich sie natürlich, ehe sie erstarkt genug sind um selbständige Gemeinden bilden zu können, der Leitung der Gesellschaften unterworfen bleiben mussten.

Die Synode sollte, wie erwähnt, im Monat Mai zu Paris zusammentreten. Bekanntlich wüthete gerade damals die Cholera auf eine schreckenerregende Weise in der Stadt, und der berathende Ausschuß musste billig Bedenken tragen die Brüder aus der Provinz einer Gefahr auszusetzen, die zu anderer Zeit nicht in gleichem Maße vorhanden sein würde, abgesehen davon, daß auch wol manches sonst zu erwartende Mitglied durch jenen Umstand bestimmt werden könnte die Reise nach Paris zu unterlassen. Es wurde deßhalb der Beschluß gefasst, den Termin für die Synode auf drei Monate, also bis in den Monat August hinauszuschieben. Es konnte nicht fehlen, daß die Feinde der Sache an jenes Motiv nicht glaubten und der Vertagung andere gehässige Ursachen unterzulegen versuchten. Insbesondere wurde in der pariser religiösen Zeitschrift „l'Espérance" die Behauptung aufgestellt, daß eine Art von Entmuthigung wegen des Ausbleibens der Sympathieen und einleitenden Schritte für die Union der Gemeinden den Aufschub der Synode veranlasst habe. Es erhob sich darüber eine literarische Fehde zwischen jenem

Blatte und den „Archives du Christianisme," welche, von Mo-nod redigirt, das Organ der neuen Kirche geworden sind. Indeß war natürlich das Blatt der freien Gemeinden im Recht, wie sich aus dem wirklichen Zusammentritt der Synode im August ergab. Kurz vorher hatte Monod in den Archives den herzukommenden Brüdern nach dem schönen Gebrauch der Herrnhuter eine Losung zugerufen, nämlich das Wort Philipper 2: „Ist nun bei Euch Ermahnung in Christo, ist Trost der Liebe, ist Gemeinschaft des Geistes, ist herzliche Liebe und Barmherzigkeit: so erfüllet meine Freude, daß ihr Eines Sinnes seid, gleiche Liebe habet, einmüthig und einhellig seid, Nichts thut durch Zank oder eitle Ehre; sondern durch Demuth achtet euch untereinander, einer den Andern höher als sich selbst. Und ein Jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern auf Das das des andern ist. Ein Jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war." — Gewiß einer der passendsten Zurufe beim Beginne einer kirchlichen Versammlung, die sich in der Schrift finden.

Der wirkliche Beginn der Synode war auf Montag, den 20. August festgesetzt worden, aber schon am Sonnabend vorher hatten sich die meisten der Repräsentanten der freien auf Grund des evangelischen Bekenntnisses constituirten Gemeinden in Paris eingefunden und waren mit herzlicher Gastfreiheit von den Brüdern in der Hauptstadt aufgenommen worden. Der Sonntag wurde zu würdiger Vorbereitung auf das ernste Werk fast ganz Andachtsübungen gewidmet. Um 10 Uhr Morgens fand ein feierlicher Gottesdienst mit Predigt in der evangelischen Kirche, Passage des petites-Ecuries statt. Der Pfarrer Pozzi von Bergerac sprach mit Kraft und Treue über Apostelg. 4, 32: „die Menge Derer die da glaubten, waren Ein Herz und Eine Seele," indem er den doppelten Charakter der christlichen Kirche, den Glauben und die Liebe, darthat, und als Zweck der Synode bezeichnete: daß sie die christliche Wahrheit und die Wiedergeburt, aber nicht den Indifferentismus und die natürliche Geburt zur Basis der Kirche mache, und daß sie eine Vereinigung der auf diesem Grunde erbauten Gemeinden als Ausdruck der brüderlichen Liebe hervorrufe. Um 12 Uhr predigte Pfarrer Cambon aus Marennes, in der Kapelle Taitbout über Ephes. 1, 22 über denselben Gegenstand in mehr praktischer Weise, indem er die Fragen beantwortete, was ist die Kirche? und wie ist Jesus Christus ihr Haupt?" Um 3 Uhr versammelten sich die Mitglieder der Synode, mit den Gläubigen, welche sich ihnen anschlossen, in der evangelisch-reformirten Kirche, um gemeinschaftlich das Abendmahl zu geniessen. Es war rührend und erbaulich, dort um den Altar des Herrn einmüthig im Glauben und in

der Liebe Brüder aus verschiedenen Kirchen und Religionsgenossenschaften und mit sonst mancherlei abweichenden Ansichten vereinigt zu sehen: Presbyterianer, Congregationalisten, Methodisten, Pfarrer der freien schottischen Kirche, und der schottischen vereinigten Presbyterialkirche, englische Independenten und Mitglieder der Episkopalkirche. Alle liessen in der Stunde bei Seite, was sie scheidet, und erinnerten sich nur der großen und fundamentalen Einigkeit, welche sie als ein Volk Gottes zusammenknüpft. Am Abend endlich um 7½ Uhr beschloß eine Gebetsversammlung in der Kapelle Taitbout den Tag, an welchem die Mitglieder der Synode reichlich die Gegenwart des Herrn herbeigerufen hatten, um ihnen ihr Werk zum Segen ausführen zu helfen. Alle fühlten, daß es nur durch seine Kraft gedeihen könne; daher wurde auch jede Sitzung an den folgenden Tagen durch Verlesung einer Schriftstelle, Gebet und Gesang eröffnet; und wenn im Verlaufe der Verhandlungen sich eine Schwierigkeit offenbarte, so nahm man sofort zum Gebet seine Zuflucht; und es gelang so über alle natürlich für den großen Zweck doch nur untergeordnete Differenzen hinwegzukommen.

Am Montag den 20. August 1849 um 10 Uhr Vormittags versammelte sich die Synode in einem angemessenen Local in der Straße Duphot Nr. 12. Dreissig über ganz Frankreich zerstreute Gemeinden hatten Abgeordnete ihrer Wahl entsendet. Von mehrern fremden Kirchen waren Deputationen abgeordnet worden, welche man mit berathender Stimme an den Sitzungen theilnehmen ließ. Die Versammlung bestand demnach aus vierzig und einigen Mitgliedern; ein Resultat das die gehegten Hoffnungen bei weitem überstieg. Die vertretenen Gemeinden und ihre Abgeordneten waren: Bergerac: Pozzi; Dünkirchen: Ponson; Paris (Taitbout): Audebez und Keller; Bordeaux: Laharpe; la Nougarède: Henriquet; Montendre: Pilatte und v. Mimont; Paris (evangelisch-reformirte Gemeinde): Fdr. Monod und Gr. Gasparin; Sainte-Foy: Bridel und Delhorbe; Lyon: Fisch; Nancy: Monnier und Delaborde; Toulouse: Pellis; Castetarbe und Baigts: Eynard; Gaubert: Porchat; la Force: Bost; Aillant (Yonne): Loriaux; Appoigny: v. Pressensé; Paris (St. Maur): Burnier und Lambert; Saint-Patrice: Joannis; Saint-Denis: Monneron; Vincennes: Armand-Delille; Villeneuve sur Yonne: Ronget; Saint-Sauveur: Rey; Saint-Maurice: Laubscher; Boulogne: Poulain; Auxerre: Cordey; Stations évangéliques de Haute vienne: le Savoureux und Marrauld; Marennes: Cambon; Rochefort: Meyrueis; Fontainebleau: Braud. Von diesen Gemeinden waren jedoch die letztgenannten 17 erst in der Consti-

tuirung begriffen. — Wie das Verhältniß der Zahl der anwesenden Geistlichen und Nichtgeistlichen war, ist nicht zu ermitteln. Jedoch waren überwiegend mehr von den Erstern vorhanden. Auch die Art und Weise in welcher die Deputirten von den Gemeinden erwählt worden waren, ist nicht zu ersehen gewesen.

Nach den erforderlichen Einleitungen ernannte die Synode ihren Vorstand. Zum Präsidenten wurde einstimmig Friedrich Monod erwählt; als Vicepräsidenten bezeichnete man die Herren Audebez und Monnier; als Secretäre Léon Pilatte, Pozzi, Delhorbe und Cordey. Der Präsident nahm von seinem Stuhle Besitz und sprach einige Worte des Danks für den durch seine Wahl ihm an den Tag gelegten Beweis der Zuneigung und des Vertrauens. Er erklärte, wie glücklich es ihn mache, zum Vorsitzenden der ersten wahrhaft evangelischen Synode berufen zu sein, welche seit mehr als einem Jahrhundert in Frankreich stattgefunden. Er bezeichnete als die Aufgabe der Synode, die Kirche Christi in Frankreich von neuem in ihrer Wahrheit und Reinheit herzustellen, die Fahne des Glaubens zu erheben, alle evangelischen Gemeinden des Landes zu einem Ganzen zu vereinigen, und die Kirche von der Welt zu scheiden.

Um ihre Arbeiten in einen ordnungsmäßigen Gang zu bringen, beschloß die Synode sofort eine Commission zu ernennen, welche den Entwurf einer Verfassung zur Vereinigung der Gemeinden entwerfen sollte, um bei den Verhandlungen der Synode als Unterlage zu dienen. Diese Commission bestand aus dem Präsidenten Monod, und den Herren J. Bost von la Force, Bridel von Paris, Fisch von Lyon, A. v. Gasparin von Paris, Henriquet von Sainte-Foy, le Savoureux von Thiers, Monnier von Nancy, Pozzi von Bergerac und H. von Pressensé von Paris. Alle die verschiedenen Richtungen des Bekenntnisses und der kirchenrechtlichen Meinung, welche sich in der Synode fanden, waren auch in der Commission vertreten; jede Schwierigkeit daher, welche in der Debatte der Synode selbst auftauchen konnte, musste bereits in der Commission besiegt sein, und der Entwurf, welchen sie lieferte, musste bereits ein Sieg der Vereinigung über die Unterschiede sein, nur daß diese Unterschiede freilich wesentliche Puncte des Glaubens nicht betrafen.

Der Vormittag von Dienstag dem 21. August war den Arbeiten der Commission gewidmet. Nachmittags trat die Synode zusammen, um die fremden Deputationen zu empfangen und zu hören. Von fünf fremden Kirchen waren Deputirte erschienen: von der freien schotti-

schen Kirche, der Dr. Clason von Edinburgh und Dr. Brown von Aberdeen, während noch drei andre Deputirte derselben Kirche leider verhindert waren nach Paris zu kommen; von der vereinigten schottischen Presbyterialkirche, John Henderson und Dr. Struthers von Glasgow, und der Pastor Andrew Thomson von Edinburgh; von der Genfer evangelischen Kirche, Saladin; von der belgischen Missionarkirche, Pastor Anet; endlich von der freien Kirche des Waadtlandes, A. v. Gasparin. — Es zeigte sich in dieser unerwarteten Theilnahme auswärtiger Kirchen recht deutlich, daß die allein auf den Glauben an Jesum Christum gegründete Gemeinschaft die durch Nationalität, Sprache, Abstammung und natürliche Ordnungen gezogenen Grenzen überschreitet, daß sie bestimmt ist ihre Genossen über den ganzen Erdkreis hin zu haben. Die Repräsentanten der fremden Kirchen brachten von diesen Gebete, Wünsche und Ermunterungen mit zum muthigen Ausharren auf dem betretenen mühevollen Wege. Die ehrwürdigen Vertreter der freien schottischen Kirche erinnerten bewegt an die heiligen Bande, welche sie mit Frankreich verknüpften. „Die schottischen Christen," sprach Dr. Brown, „würden sehr undankbar und sehr vergeßlich sein, wenn sie sich nicht daran erinnerten, daß ihr erleuchteter John Knox der Schüler des großen Calvin gewesen." „Wir vergessen nicht," sagte Dr. Clason, „den Trost, welchen unsre verbannten Brüder in Frankreich gefunden haben. Wir vergessen es nicht, daß die sterblichen Ueberreste der trefflichsten von ihnen in Eurer Mitte ruhen. Ihr werdet ihren Spuren folgen. Ihr habt die Fahne des Evangeliums in bösen Zeiten erhoben; der Herr wird mit Euch sein." Schließlich legte Dr. Clason auf dem Bureau die Acten der Generalversammlungen der freien schottischen Kirche, seit ihrer Entstehung 1843 bis zum letztverflossenen Mai, nieder. — Dr. Struthers erinnerte Namens der schottischen Presbyterialkirche daran, daß Schottland den französischen Flüchtlingen unter andern Vorzügen auch die Ausdehnung der Religionsfreiheit verdanke, indem 1743 auf ihre Bitte die Freiheit des Cultus und des Gewissens bewilligt wurde. Herr Thomson wünschte Namens derselben Kirche den evangelischen Gemeinden Glück, daß sie die centrale Wahrheit des Evangeliums, die Gottheit Christi, ohne welche das Christenthum in Nichts zerfällt, wieder in das rechte Licht gestellt haben. Herr John Henderson überreichte unter Bezeugung seiner Wünsche und seiner Theilnahme allen Mitgliedern der Synode ein Exemplar der Schrift: „Geschichtliche Skizzen über den Ursprung der Secceder-Kirche, von Andr. Thomson und Struthers." — Herr Saladin wies

darauf hin, daß ein ähnliches Werk, wie der Synode obliege, in Genf bereits vollendet sei, und zeichnete in großen Zügen die Geschichte desselben. Herr Anet beendete diese erfreuliche Sitzung, indem er der Synode empfahl, nie über der Beschäftigung mit der besonderen Kirche die allgemeine aus den Augen zu verlieren.

An den folgenden Tagen hatte die Synode die Freude, eine große Zahl von Pfarrern fremder Kirchen in ihrer Mitte zu sehen, welche sich in Paris zu einem andern Zwecke, zur Theilnahme an dem Friedenscongreß eingefunden hatten. Es waren Pfarrer der englischen Independenten, der Baptisten, der nordamerikanischen Presbyterianer, darunter der schwarze Pfarrer einer Negergemeinde, u. A., welche kamen um der Synode ihre Theilnahme zu bezeugen.

Auch liefen zahlreiche Schreiben mit Ausdrücken der Zustimmung und des Interesses ein, welche es bezeugten, daß an den verschiedensten Orten heisse Gebete für das Gelingen des Werks zum Thron der Gnade aufstiegen. So schrieben Merle d'Aubigné und L. Gaussen: „Euer Vaterland bedarf vor allen Dingen einer Kirche, der Säule der Wahrheit. Unsre Väter opferten, um sie zu erlangen, ihre Güter und ihr Leben. Man muß das Werk der Väter erneuern, indem man nicht auf das ihrige baut, denn dieß würden sie selbst heute abweisen, sondern auf das des Herrn Jesus. Wenn die Einheit der sichtbaren Kirche in ihren wahren Bedingungen hergestellt werden kann, so geschieht es zuerst durch die Ausgiessung des heiligen Geistes, welche eine absolute Bedingung ist, und zum zweiten durch die Anwendung einer Regel, welche die evangelische Kirche in Genf befolgt hat: Einheit, aber nicht Einerleiheit. Nur bei Beobachtung dieser Regel werdet Ihr in Frankreich alle die Elemente zu Einem Leibe zu verbinden fähig sein, welche von Gott sind." — „Die Einheit," schrieb Professor Chappuis Namens der freien Kirche von Waad, „welche Ihr nicht sowol machen als darlegen wollt, wird die Früchte ihres Segens nicht bloß Euch, sondern auch den andern Kirchen gewähren, und namentlich wird die unsrige daran Theil nehmen. Lasset uns den Tag beschleunigen durch unser Gebet und unsre Arbeit, wo weder Jude noch Grieche ist, sondern Alle in dem Einen Jesus Christ." — „Immer hatte ich Gelegenheit mich zu überzeugen," schrieb Herr Panchaud aus Brüssel, „daß die Prüfungen, welche einem independentischen Pfarrer auferlegt sind, gerade ebenso auf den Aposteln und den Leitern der ersten Gemeinden gelastet haben. Wie sehr wir auch im Glauben und in der Liebe von jenen ersten Märtyrern und Zeugen des Herrn verschieden sind, so müssen wir doch leiden wie sie. — Noch viele andere

Briefe waren an die Synode gerichtet, aber in allen leuchtete der Sinn hindurch: „Ich bin bei Euch im Geiste und bitte den göttlichen Herrn der christlichen Kirche, daß es ihm gefallen wolle das von Euch zum Ruhme seines Namens unternommene Werk zu segnen und durch seinen heiligen Geist zu leiten."

Der Synodalausschuß hatte seine Arbeit in wenigen Tagen vollendet, und es wurden von den 12 Tagen, welche die Synode überhaupt beisammen war, neun auf die Berathung seiner Vorlage verwandt, indem die Sitzungen schon Morgens 7 Uhr begannen. Nur der Sonntag unterbrach die Arbeiten und führte die Mitglieder in die Kirchen, wo sie in der Taitbout-Kapelle Fisch, in der evangelisch-reformirten Kirche Laharpe predigen hörten. Was nun die Debatten in der Synode betrifft, so mussten in denselben natürlich die beiden Elemente vornehmlich hervortreten, welche die Entstehung der einzelnen Gemeinden bereits veranlasst hatten. Nämlich die aus der Staatskirche ausgetretenen Gemeinden fühlten sehr lebhaft das Bedürfniß einer eng organisirten Gemeinschaft; während die seit längerer Zeit bereits an eine völlige Unabhängigkeit gewöhnten Gemeinden von dem Bestreben eingenommen waren, den Gliedern der zu schaffenden Vereinigung die möglichste Freiheit zu belassen. Die bei allen Gesellschaften sich zeigenden widerstrebenden Tendenzen der Centralisation und der Einzelunabhängigkeit mussten hier um so mehr hervortreten, als sie in der Bildung der einzelnen Gemeinden einen historischen Boden besaßen. Indeß schlossen doch beide Tendenzen einander nicht völlig aus, wie schon die bloße Thatsache des Zusammentritts der Synode bewies. Es kam darauf an, beide Principien mit einander in die möglichste Harmonie zu bringen; und dieß gelang auch ohne allzu große Schwierigkeit. In welcher Weise sie sich zusammenfanden, sieht man aber am besten durch eine Angabe der Hauptpuncte, bei denen sie in Frage kamen.

Vor allen Dingen kam es auf den Namen an, welchen die einzugehende Verbindung haben sollte. Man verschob diesen Punct indeß bis nach der allgemeinen Verhandlung über die Vorlage, da man erst in Folge derselben den Titel des Ganzen bestimmen konnte. Dieser trägt dann, wie er beschlossen ist, „Union des églises évangéliques de France," die beiden Principien der Verbindung an der Stirn, die Gemeinschaft und die Freiheit, indem die einzelnen Gemeinden mit ihrer besondern Existenz sich zusammenthun und die „Vereinigung" bilden.

Ebenso gab das Bekenntniß Veranlassung zu einer tief eingehenden Debatte von den beiden angedeuteten Gesichtspuncten aus.

Diejenigen welche den Standpunct der Gemeinschaft vertraten, wünschten das Bekenntniß möglichst vollständig und als den Ausdruck ihres gesammten Glaubens. Dagegen die Andern welche die Selbständigkeit der Einzelgemeinden möglichst gewahrt wissen wollten, strebten das gemeinsame Bekenntniß auf ein Minimum zu beschränken. Es war nur dadurch möglich diesen widerstrebenden Tendenzen gerecht zu werden, daß man Alles was theologisch war entfernte und mit dem Bekenntniß auf die Grundthatsachen, welche die Person Jesu Christi betreffen, zurückging. So konnte man ein Bild mit festen scharfen Zügen entwerfen, welches ebenso dem Indifferentismus wie dem Unglauben unannehmbar sein musste. Uebrigens war darüber, daß jede Gemeinde in der Ordnung ihres Cultus, ihrer Disciplin und ihrer innern Verfassung vollkommen selbständig sein müsse, ebensowenig ein Streit oder nur ein Bedenken aufgetaucht, als über die Nothwendigkeit einer die Bedingungen der Vereinigung bewahrenden und die gemeinsamen Werke verwaltenden centralen Vertretung. Daher wurden die auf die Bildung der Synoden und der Synodalcommission bezüglichen Artikel ohne alle Discussion angenommen.

Dagegen erhob sich die lebhafteste Debatte über den Artikel der Vorlage, welcher als eine wesentliche Bedingung der Aufnahme einer Gemeinde in die Vereinigung die Forderung aufstellte, daß sie für ihre Bedürfnisse lediglich durch freiwillige Gaben sorge und keinerlei Unterstützung vom Staat annehme. Die Synode entschied sich für Annahme dieser Bestimmung; über den Grundsatz selbst fand gar keine Meinungsverschiedenheit statt; Alle erkannten, daß die Forderung des persönlichen Glaubensbekenntnisses ihre nothwendige Bürgschaft erst in der Trennung von Kirche und Staat finde, indem jede vom Staat anerkannte Kirche der That nach der Welt die Thür offen lasse und es schwer wenn nicht unmöglich sei, der Welt, wenn sie Wohlthaten erweist, den Eingang zu versagen. Daher bewegte sich die Debatte nur um die Frage, ob es angemessen sei in die Verfassung selbst einen Artikel dieses Inhalts aufzunehmen, und diese Frage der Zweckmäßigkeit wurde dann bejahend entschieden.

Auch über alle andern Puncte war die Verhandlung durchaus erschöpfend; der Präsident erinnerte die Versammlung öfters daran, daß es darauf ankomme alle Meinungen mit voller Freiheit sich entwickeln zu lassen. Die Berichterstatter der Commission, Gr. Gasparin für das Ganze der Vorlage, Pastor Fisch für das Bekenntniß, liessen keinen einzigen Einwand unberücksichtigt. Gleichwol gelangte die Synode über

alle Streitfragen endlich zur Entscheidung; und zwar wurden die wesentlichen, wie z. B. das Bekenntniß, einstimmig angenommen, und ebenso das Werk im Ganzen. Freilich fand gerade über jenes eine Differenz statt, welche eine friedliche Lösung und Vereinigung unmöglich machte. Pfarrer Ponson aus Dünkirchen nämlich stellte den Antrag an die Synode, die Vereinigung der Gemeinden nicht auf ein Bekenntniß zu gründen, und entwickelte seine Gründe dafür mit voller Freiheit und in einer Weise, welche ihm die Achtung der Brüder, die er schon besaß, in noch vermehrtem Maße zuführen musste. Es war weder Indifferentismus noch Unglaube, was ihn bewog diesen Antrag zu stellen, sondern vornehmlich die Besorgniß, daß das der Natur des Unternehmens nach nur allgemein zu haltende Bekenntniß die Kraft und Bedeutung der Sonderbekenntnisse abschwächen möchte. Die Synode entschied aber einstimmig und ohne weitere Debatte sich dahin, daß ein Glaubensbekenntniß aufgestellt werden müsse; und Hr. Ponson zog sich demzufolge sofort von der Synode zurück, indem er, wie er schrieb, an einem Werke keinen Theil haben könne, das seines Erachtens auf einen falschen Grund gelegt sei. Hiermit endete dieser interessante Zwischenfall. Die Synode konnte natürlich nicht anders entscheiden als sie gethan, wenn sie nicht die gesammten historischen Vorgänge verläugnen wollte, welche die Ursache ihres Zusammentritts gewesen. Bereits die Adresse von Gasparin und Monod und der Aufruf des berathenden Ausschusses hatten das Bekenntniß zu einer Fundamentalbedingung der Neubildung der Kirche erklärt; es konnte daher nicht davon abgegangen werden, ohne den frühern Handlungen und der Versammlung der Synode selbst ihre innere Berechtigung zu entziehen.

Nachdem die Synode den Hauptgegenstand ihrer Thätigkeit absolvirt hatte, blieb ihr nur noch übrig, einige ihrer innern Angelegenheiten zu ordnen und die Executiv-Commission zu ernennen, welcher der Auftrag übergeben wurde, die angenommenen Grundsätze auszuführen und einen geschichtlichen Abriß über die Arbeiten der Synode sowie eine Darlegung der Motive zu entwerfen, welche die Synode bei der Abfassung ihres Werks geleitet, um demselben als ein offizieller Commentar zu dienen. Einstimmig wurden zu dem ehrenvollen Beruf, bis zur nächsten Synode das einigende Band unter den Gemeinden darzustellen, die Herren Bridel, Monnier, Fdr. Monod, v. Pressensé und Gr. Gasparin erwählt. Der Letztere musste jedoch, da er den größten Theil des Jahres von Paris abwesend ist, die Wahl ablehnen und es trat demnächst Hr. Meyrueis an seine Stelle. Diese Commission

hat auch in der nächsten Zeit ihre Aufgabe erfüllt und im Januar 1850 die Schrift herausgegeben, welche wir im Eingange verzeichnet haben.

Am Sonnabend den 1. September wurde die am Tage vorher einstimmig angenommene Urkunde von sämmtlichen Mitgliedern der Synode unterzeichnet. Nach Gebet und Gesang ergriff der Präsident das Wort und gedachte der Segnungen, welche Gott über die Synode und ihre Arbeiten ergossen: des Schutzes inmitten der Seuche, welche noch immer in der Stadt wüthete; der Theilnahme fremder Kirchen und der Gegenwart auswärtiger Brüder; der herzlichen, ermunternden Schreiben, welche von verschiedenen Seiten, so auch von der evangelischen Gemeinde in Bombay, eingegangen seien; der Zahl der vertretenen Gemeinden; des Geistes der Eintracht, welcher bei den Verhandlungen kund geworden. An diese Thatsachen knüpfte Monod das Vertraun auf einen gedeihlichen Fortgang des Werkes in der Zukunft, und die Ermahnung an die Mitglieder, nunmehr dahin zu wirken, daß das Beschlossne auch wirklich ins Leben trete und bei ihren Gemeinden Beifall und Annahme finde, und daß die Vereinigung zum Preise Gottes, zur Verbreitung seines Reichs und zum Heil der Seelen diene. — Eine tiefe Bewegung bemächtigte sich der Anwesenden; im Hinblick auf das unter dem Beistand des Geistes Gewirkte, ergriff sie doppelt das Gefühl der innigen brüderlichen Gemeinschaft, sie brachen in den Gesang aus „Dreimal heiliger Jehovah,“ und schlossen die Synode, indem sie einander mit dem heiligen Kusse begrüßten. Am Abend, wo die Mitglieder von Paris den Brüdern aus den Provinzen im Hause des Herrn Keller ein Abschiedsmahl gaben, wurde dem Präsidenten Monod als ein Zeichen der Anerkennung und Zuneigung und zur Erinnerung an die Synode ein Abendmahlskelch verehrt, und er selbst überraschte die Brüder, indem er Jedem ein bereits gedrucktes Exemplar der Tags vorher angenommenen und am Vormittag unterzeichneten Verfassung überreichte. Am Sonntag den 2. September bestieg der Pastor Fisch die Kanzel in der evangelisch-reformirten Kirche, und Pastor Laharpe in der Taitbout-Kapelle. In der letztern wurde auch Nachmittags das heilige Abendmahl von den Brüdern gefeiert, wie es vor dem Beginn der Synode geschehen war, und eine große Zahl von Gliedern der Gemeinden schloß sich ihnen an. Der Abend endlich versammelte die Synodalmitglieder zum letzten Mal an demselben Ort zu einer Gebetsversammlung unter Leitung des Pastors Pozzi. — Danach schieden die Brüder von einander und eilten ihren heimathlichen Orten wieder zu.

Die von der Synode angenommene Urkunde lautet folgender Maaßen:

Vereinigung
der evangelischen Gemeinden Frankreichs.
Verfassung.
Erstes Capitel: Allgemeine Grundsätze.

Art. 1. Die evangelischen Gemeinden Frankreichs, welche aus solchen Gliedern zusammengesetzt sind, die ein ausführliches und individuelles Bekenntniß des Glaubens abgelegt haben, und die in Sachen der Religion keine andere Autorität anerkennen als die Jesu Christi, des einzigen und obersten Herrn der Kirche, vereinigen sich unter einander zum Preise Gottes durch die Darlegung der Einheit seiner Kinder, zur Arbeit an der Erbauung des Leibes Christi, und zur gemeinsamen Thätigkeit bei der Ausbreitung des Reichs Gottes.

Art. 2. Diese Gemeinden schliessen sich durch ihren Glauben an die Gemeinden der apostolischen Zeiten und an alle die an, welche zu irgend einer Zeit die christliche Wahrheit festgehalten haben; sie schliessen sich ebenso an die reformirten Gemeinden Frankreichs an, welche so Viel für diese Wahrheit gelitten haben.

Sie legen einmüthig und einstimmig folgendes Bekenntniß ab:

Wir glauben, daß die ganze Schrift des alten und neuen Testaments [1]) von Gott eingegeben ist und daher die einzige und untrügliche Vorschrift des Glaubens und des Lebens bildet.

Wir beten Einen Gott an, Vater, Sohn und heiligen Geist, den Schöpfer Himmels und der Erde.

Der Vater, in seinem unendlichen und ewigen Erbarmen, da wir von Grund aus verderbt waren in Folge des Ungehorsams Adams, und da wir mit Recht verdammt waren wegen unserer Sünden — hat also die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab.

Der Sohn, „das Wort, welches im Anfang bei Gott war," und der in Wahrheit „Gott über Alles hochgelobet in Ewigkeit," ist wahrhaftiglich Mensch geworden „Gott geoffenbaret im Fleisch." Jesus Christus ist der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er hat uns vollkommen wiedererkauft von der ewigen Verdammniß durch seinen Tod am Kreuz, in-

[1]) Mit Ausnahme der Apokryphen.

dem er sich selbst für uns Gott darbot als eine Gabe und ein Schlachtopfer angenehmen Geruchs. Dahingegeben für unsere Uebelthaten ist er auferstanden für unsre Rechtfertigung. Er ist gen Himmel gefahren und sitzet zur Rechten Gottes und vertritt uns.

Der heilige Geist, den der Sohn vom Vater gesendet, bringt zur Wiedergeburt die Wiedererkauften, „die zuvor verordnet sind nach dem Vorsatz Gottes.“ Er wohnt in ihnen und läßt sie in der Erkenntniß seines Worts und in der Heiligung wandeln, ohne welche Keiner den Herrn sehen wird. Er wird allen Denen gegeben, die darum bitten. Durch ihn leitet und regiert Jesus Christus die Kirche, die seine Braut und sein Leib ist.

Jesus Christus ruft jeden Menschen zur Buße, und errettet völlig unentgeltlich und ohne alles eigne Verdienst alle Die, welche an seinen Namen glauben und sich durch ihn Gott nahen.

Wir erwarten vom Himmel den Herrn Jesus, welcher wiederkommen und uns in die Herrlichkeit einführen wird. Er wird die Todten erwecken, die Welt gerecht richten und Jedem nach seinen Werken geben.

Dieß ist der gemeinsame Glaube unserer Gemeinden. Wir wollen alle Kräfte anstrengen, um ihn zu verbreiten. Gleichzeitig reichen wir brüderlich die Hand allen Denen, welche, wo und unter welchem Namen es auch sei, den Herrn Jesus lieben nnd einfältiglich anrufen, und wir sehen sie als Glieder der allgemeinen Kirche an.

Dem Vater, der uns geliebet hat, dem Sohn, der unsre Sünden in seinem Blut abgewaschen, und dem heiligen Geist, unserm Tröster, sei Lob und Ehre in Ewigkeit. Amen.

Zweites Capitel: Von den Gemeinden.

Art. 3. Jede Gemeinde welche in die Vereinigung eintritt, behält die Freiheit, ihre besondere Verfassung nach ihrer Einsicht und ihren Bedürfnissen selbst zu bestimmen. Sie regelt folglich ihren Cultus, ihre Disciplin und die Weise ihrer innern Verwaltung.

Art. 4. Jede Gemeinde welche an der Vereinigung theilnehmen will, muß 1) das Verlangen danach aussprechen; 2) dem Glaubensbekenntniß (Artikel 2) anhangen; 3) nach dem Grundsatz des individuellen Bekennens des Glaubens gebildet sein, und eine Bürgschaft für die Ausübung der Disciplin in ihrer Mitte bieten; 4) die Austheilung des Abendmahls nicht an eine Unterweisung von Katechumenen oder an ein bestimmtes Alter knüpfen; 5) für ihre Ausgaben durch freiwillige Beiträge sorgen und keinerlei Unterstützungen vom Staat annehmen; 6) in einer vollkommen unabhängigen Lage sich befinden; 7) weder in der geschriebenen Verfassung noch in den Gebräuchen Etwas haben, was der gegenwärtigen Verfassung widerspricht; 8) von der Synode zugelassen werden, welche die wirkliche Erfüllung dieser Bedingungen constatiren wird.

Art. 5. Die Gemeinden sehen sich als Schwestern an, nehmen sich gegenseitig in der Person ihrer Glieder auf, und machen sie aller Vortheile theilhaft, deren sie geniessen.

Art. 6. Die Zahl der Abgeordneten, welche jede Gemeinde zur Synode senden darf, ist folgender Maaßen bestimmt: Unter 30 in die Register der Gemeinde eingetragne Glieder: 1 Abgeordneter; von 30 bis 100, zwei Abgeordnete; von 100 bis 200, drei Abgeordnete; über 200 Glieder, vier Abgeordnete. Wenn eine Gemeinde das Recht hat mehrere Abgeordnete zu senden, so kann höchstens die Hälfte derselben aus Pastoren oder Dienern des Evangeliums bestehen. Die Gemeinde welche mehrere Abgeordnete absendet, darf höchstens die Hälfte aus andern Gemeinden dazu nehmen. Diejenige welche nur Einen Abgeordneten absendet, ist gehalten ihn aus ihrer Mitte zu nehmen. Jeder Abgeordnete hat nur Eine Stimme.

Drittes Capitel: Von der Synode.

Art. 7. Die Synode besteht aus allen Abgeordneten der Gemeinden. Ihr Auftrag erlischt mit dem Ende der Session, für welche sie ernannt sind. Die Beschlüsse werden nach der absoluten Stimmenmehrheit der anwesenden Mitglieder gefasst, mit Ausnahme der Bestimmungen in Art. 10, §. 6 und Art. 13. Die Anwesenheit von zwei Drittheilen der Abgeordneten ist zur Berathung erforderlich.

Art. 8. Die Synode versammelt sich regelmäßig alle zwei Jahre; sie kann von der Synodalcommission zu einer ausserordentlichen Versammlung einberufen werden, und dieß muß geschehen, wenn mindestens ein Drittheil sämmtlicher Gemeinden es begehrt.

Art. 9. Die Synode bestimmt am Ende jeder Session Zeit und Ort der nächsten ordentlichen Versammlung.

Art. 10. Die Synode beräth über die allgemeinen Angelegenheiten der Gemeinden. 1) Sie empfängt in jeder ordentlichen Session von jeder Gemeinde einen schriftlichen Bericht über die Lage und die Zustände derselben. 2) Sie verwaltet durch Commissionen die christlichen Angelegenheiten, deren Leitung sie erhalten hat. Die Commissionen reichen der Synodalcommission einen jährlichen Bericht ein, welchen diese der Synode unterbreitet. 3) Sie verwaltet eine durch freiwillige Beiträge unterhaltne Hauptkasse, welche bestimmt ist theils die allgemeinen Bedürfnisse der Gemeinden zu befriedigen, theils den Gemeinden zu Hülfe zu kommen, welche nicht im Stande sind allein alle ihre localen Ausgaben zu bestreiten. 4) Sie ordnet Alles, was die theologischen Studien betrifft, und wacht darüber, daß der Dienst am Wort als besonderes Amt in den Gemeinden anerkannt und erhalten und seiner Einsetzung gemäß geübt werde. 5) Sie trifft Vorsorge, um die Freiheit und Gleichheit der Confessionen zu vertheidigen. 6) Sie beschliesst über die Zulassung neuer Gemeinden in die „Vereinigung;" die Mehrheit von drei Vierteln der Stimmen ist dazu erforderlich. 7) Wenn eine Gemeinde sich vom Glauben abwendet, oder sich weigert ernste Unordnungen in ihrer Mitte abzustellen, so wird die Synode für die besten Mittel sorgen, um dem Uebel abzuhelfen, und im äussersten Fall eine solche Gemeinde von der Vereinigung ausschliessen. 8) Sie unterhält einen brüderlichen Verkehr und vereinigt sich, wenn es zulässig ist, enger mit den Kirchen, welche in oder ausser Frankreich in demselben geistigen Leben stehen und denselben Glauben bekennen. 9) Sie lässt jedes Jahr die Gemeinden von Brüdern inspiciren, die sie zu diesem Zweck ernennt, und die unter Anleitung der Synodalcommission derselben von ihrer Visitation Bericht erstatten. 10) Sie giebt Gutachten und Entscheidungen ab über die Streitigkeiten und Fragen, welche die betheiligten Gemeinden freiwillig an sie bringen.

Viertes Capitel: Von der Synodalcommission.

Art. 11. Die Synode ernennt eine Commission von 5 Mitgliedern, die den Namen Synodalcommission führt. Ihre Mitglieder werden auf zwei Jahre gewählt; nur zwei von ihnen sind sofort wieder wählbar. Höchstens zwei dürfen aus derselben Gemeinde genommen werden. Höchstens zwei endlich können Pastoren oder Diener des Evangeliums sein.

Art. 12. Folgendes sind die Geschäfte der Synodalcommission: 1) Sie führt die Beschlüsse der Synode aus; 2) sie dient als Einigungsband der Gemeinden in den Zwischenräumen von einer Synode zur andern; 3) sie fordert die Gaben ein und empfängt sie (Art. 10, §. 3), und legt der Synode davon Rechnung; 4) sie bestreitet dringende und unvorhergesehene Ausgaben aus den Fonds, welche die Synode ihr zu diesem Zweck zu überweisen angemessen findet; 5) sie nimmt die Anträge um Aufnahme neuer Gemeinden in Empfang und theilt sie sofort den Gemeinden der „Vereinigung" mit; 6) sie beruft die Synode und trifft die Vorbereitungen zu ihren Arbeiten; 7) sie legt der Synode bei jeder Zusammenkunft einen allgemeinen Bericht über ihre Thätigkeit und über Alles vor, was die Interessen der Gemeinden betrifft; 8) die Mitglieder der Synodalcommission haben stets eine berathende Stimme auf der Synode.

Fünftes Capitel: Zusätzliche Bestimmung.

Art. 13. Gegenwärtige Verfassung kann nur in folgender Weise abgeändert werden: Jeder Abänderungsvorschlag muß schriftlich von mindestens drei Gemeinden der Synodalcommission eingereicht werden, welche ihn den Gemeinden zwei Monate vor dem Zusammentritt der Synode zugehen läßt. Auf derselben kann seine Annahme durch drei Viertheile der Stimmen erfolgen.

Sechstes Capitel: Uebergangsbestimmungen.

Art. 14. Die erste ordentliche Synode der Gemeinden wird sich, so Gott will, am letzten Mittwoch des August 1850 in Sainte-Foy (Gironde) versammeln.

Art. 15. Die constituirende Synode ernennt vor ihrer Auflösung nach Art. 11 eine Executivcommission von 5 Mitgliedern, welche bis zur nächsten Synode die Geschäfte der Synodalcommission übernimmt. Ihre Mitglieder können unmittelbar wiedergewählt werden.

Art. 16. Die Executivcommission hat ausserdem 1) nach Bedürfniß die aus der Centralkasse erhaltnen Gaben zu vertheilen; 2) die Freiheit und Gleichheit der Confessionen zu vertheidigen; 3) die Leitung der im Art. 10 bezeichneten Geschäfte vorzubereiten und die brüderlichen Beziehungen zu den Kirchen des Herrn in und ausserhalb Frankreich anzuknüpfen.

Art. 17. Die Executivcommission wird gegenwärtige Verfassung den nach den Grundsätzen der Artikel 1 und 2 jetzt bereits gebildeten Gemeinden vorlegen. Diese werden, ohne Zusätze zu machen, darüber abstimmen, sie entweder annehmen oder verwerfen, und vor dem näch-

sten 31. December das Protokoll ihrer Berathung an die Commission einsenden. Auch den auf der Synode vertretnen, noch in der Bildung begriffnen Gemeinden, sowie denjenigen, die nur ihre Theilnahme schriftlich bezeugt haben, wird die Verfassung ebenfalls übersendet. Diejenigen unter ihnen, die bis zum 31. März k. J. sich constituiren und der Commission ihren Beitritt erklären, werden den bereits gebildeten Gemeinden zugesellt werden.

Die Gemeinden welche gegenwärtige Verfassung annehmen, bilden auf Grund der Annahme „die Vereinigung der evangelischen Gemeinden Frankreichs."

Die Synodalcommission hatte gehofft die Bearbeitung der geschichtlichen Einleitung und der Motive schon in den nächsten Wochen nach dem Schluß der Synode vollenden zu können, damit alle Gemeinden im Stande wären nach Einsicht derselben bis zu dem bestimmten Tage, dem 31. December, ihren Beitritt zu erklären. Da aber die Commission in jener Bearbeitung ein vollkommen authentisches und richtiges Actenstück verfassen wollte, übersandte sie dieselbe vor der Publication erst an alle Mitglieder des frühern Synodalausschusses zur Begutachtung. Dadurch verzögerte sich die Herausgabe bedeutend, und die Commission dehnte daher den für die Beitrittserklärung der Gemeinden bestimmten Termin bis auf den 5. Februar 1850 aus.

Aber mehrere Gemeinden hatten nicht erst die, im Januar erfolgende, Publication jener Arbeit erwartet, sondern bereits im Laufe des Jahres ihren vollkommnen Beitritt zu dem Bekenntniß und der Verfassung erklärt, wie sie auf der Synode entworfen worden waren. Namentlich thaten dieß die Gemeinden von Mazamet, Bordeaux, Toulouse, Sainte-Foy, la Force, Montendre und Niort. Unter diesen waren Mazamet und Niort ganz neue, auf der Synode noch nicht vertreten gewesene Gemeinden. Bis zu dem festgesetzten Termin folgten ihnen dann die pariser Gemeinden, die von Bergerac, Clairac, die letztere ebenfalls ganz neu, und andere; sodaß am 5. Februar die Zahl der definitiv constituirten und beigetretenen Gemeinden 11 betrug. Es fehlten daher noch mehrere der bedeutendsten bereits constituirten und fast alle zur Zeit der Synode noch in Bildung begriffene Gemeinden. Die Executivcommission erließ deßhalb unter'm 1. April ein Umschreiben an die evangelischen Christen sowol in Frankreich als ausserhalb, in welchem es dieselben ermunterte auf dem betretnen Wege fortzugehen, nämlich: die reine Lehre des Evangeliums festzuhalten, das

Digitized by Google

Bekenntniß der Einzelnen und die Trennung der Kirche von der Welt als die Grundlage der neuen Vereinigung zu erkennen. Zugleich wandte sich die Commission an alle Christen um die brüderliche Reichung freiwilliger Beiträge zur Gründung der Centralkasse, welche nach der Verfassung zur Bestreitung der gemeinsamen Ausgaben und besonders zur Unterstützung armer sich bildender Gemeinden errichtet werden sollte. Denn hier wie überall waren es nicht die Reichen welche von der Macht des Glaubens gedrungen aus der vom Staat unterstützten Kirche ausschieden; sondern aus den Armen und Geringen sammelten sich meistens die neuen Gemeinden. Viele wurden durch die Mittel der evangelischen Gesellschaft gegründet und erhalten, und die Executivcommission sah sich genöthigt solche mit ihrer Meldung zum Beitritt an der Vereinigung zurückzuweisen, da die Verfassung eine vollkommene Selbständigkeit der Gemeinden fordert, und darunter nicht bloß eine Unabhängigkeit von der Staatsgewalt, sondern auch von jeder andern obersten Gewalt ausserhalb der Vereinigung verstanden werden musste. Hierin liegt die Ursache, daß noch so viele, vollkommen mit den Resultaten der Synode einverstandene Gemeinden gehindert sind ihren formellen Beitritt zu erklären, und es dürfte erst durch hinlängliche der Centralkasse überwiesene Geldmittel diesem Umstande abgeholfen werden. — Uebrigens aber dauerten nach diesem Aufruf der Executivcommission die Beitritte von Gemeinden fort; z. B. hatte sich eine neue Gemeinde zu Vieux-Condé (Nord) gebildet und trat zu der Vereinigung hinzu. Auch Austritte gläubiger Pfarrer aus der Staatskirche kamen noch mehrere vor. Insbesondere verdient die des Pfarrers Robert eine Erwähnung. Derselbe gab in seiner dem Consistoire von Gensac überreichten Erklärung vornehmlich zwei Ursachen seines Austritts an. Zuerst, weil die Staatskirche von der Staatsgewalt Geldmittel erhalte, mit der Annahme derselben aber auch das Princip des modernen Staats gebilligt werde, wonach alle Confessionen, die falschen wie die wahren, in gleicher Weise vom Staate beschützt und unterstützt werden müssten; indem ferner dadurch die Kirche verdorben werde, daß durch solche Unterstützung alle Arten von Namenchristen hineingezogen würden; indem ferner dadurch die Unabhängigkeit der Kirche bedroht werde; indem weiter damit die vollkommne Gleichheit zwischen allen Confessionen und die Rechte einer gewissen Klasse von Staatsbürgern verletzt würden; indem endlich damit ein falsches Princip, nämlich das der Einigung von Staat und Kirche bekannt werde. Als zweites Motiv gab Pfarrer Robert den innern Zustand der Staatskirche an: vornehmlich, daß sie sich weigere an

einem bestimmten Bekenntniß festzuhalten; daß sie die Predigt der widersprechendsten Lehren über die Grundwahrheiten des Christenthums zulasse; daß sie überhaupt sich nicht aus den im Glauben Wiedergebornen, sondern aus den natürlich Gebornen ergänze. — Es sind also im Grunde dieselben Motive, welche die ganze neuere Bewegung in der evangelischen Kirche Frankreichs überhaupt, sowol hinsichts des Zustands dieser Kirche, als hinsichts der vom Staat proclamirten Grundsätze, veranlasst haben.

So weit reicht nun die Geschichte der kirchlichen Neubildung in Frankreich für jetzt. Bedeutsame Thatsachen sind von der nächsten Zeit nicht zu erwarten. Die erste ordentliche Synode soll im August 1850 zusammentreten. Es wird vorerst nur darauf ankommen, den von der constituirenden Synode adoptirten Grundsätzen weitere Verbreitung in den einzelnen Gemeinden zu verschaffen, und durch die in Frankreich in bedeutsamer Kraft operirende Evangelisation für die neue Vereinigung einen immer weitern Umfang zu gewinnen. — Gehen wir nun zu einer genauern Beleuchtung der Grundsätze dieser kirchlichen Neubildung über.

III. Abschnitt: Das Bekenntniß der Kirche.

Wir stehen nicht an, das Resultat der Bewegung in vielen Gemeinden Frankreichs, der Synode von 1849 und der nachfolgenden Beitritte, als Kirche zu bezeichnen, obwol die leitenden Personen selbst für ihr Werk diesen Namen nicht in Anspruch nehmen. Es ist nicht ohne tiefern Sinn, daß die Sprache der dem reformirten Typus vornehmlich zugewandten Völker nur Ein Wort kennt für die Gesammtheit der christlichen Heilsanstalt und für die einzelnen kleinern Kreise, in denen sie zunächst sichtbar wird, für Kirche und für Gemeinde, daß also sprachlich die erhebliche Differenz Beider sich nicht ausdrücken lässt, und die Kirche eigentlich nur als eine Mehrheit von Gemeinden erscheint. So erklären denn auch die erwähnten Motive der Synodal-Executivcommission, es handle sich zunächst nicht „de l'église," sondern „des églises." Es wird damit eine wesentliche Differenz des reformirten und lutherischen Typus bezeichnet. Dem letztern zufolge erscheint die Kirche als eine von oben her gegebene Ordnung und eine alle einzelnen Glieder, Aemter, Gemeinden u. s. w. bereits, wenigstens potentiâ in sich schliessende Heilsanstalt, welche vorhanden wäre, auch wenn erst ein einziger Pfarrer existirte, und welche nur um actuell zu werden, die einzelnen Glieder in die Erscheinung treten lassen muß. Die reformirte Kirche geht umgekehrt von den gläubigen Gliedern aus, lässt aus ihnen

das Amt erwachsen, und hat die nothwendige Organisation mit der Bildung der Gemeinde beschlossen; denn wenn sich noch weitere Gemeinden bilden, so schliessen diese sich an die erste nur freiwillig, äusserlich aus Gründen der Nützlichkeit, fast kann man sagen mechanisch an; für den Begriff der Kirche ist es unwesentlich, von Bedeutung nur für den Umfang. Während nach lutherischem Typus die Kirche, wenn sie sich ausdehnt, die einzelnen Gemeinden und in ihnen wiederum die einzelnen Gläubigen als Producte von sich, und als nothwendige Glieder betrachtet, und das Ganze früher ist als seine Theile, erscheint nach dem reformirten Typus, wie die Gemeinde als Product und Aggregat der Gläubigen, so weiter die Kirche als zufälliges Product der einzelnen aggregirten und föderirten Gemeinden, und die Theile sind früher als das Ganze. — Es kommt hier nicht darauf an, die Wahrheit oder Schriftmäßigkeit der einen oder andern Anschauung darzuthun, es muß nur die Thatsache dieser Verschiedenheit anerkannt werden. Da nun, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, die neue Bildung in Frankreich ganz denselben Charakter trägt, welchen wir allerorts an der reformirten Kirche beobachten können, und da man doch keinen Anstand genommen hat der Letztern das Prädicat der Kirche beizulegen: so meinen wir, daß man dasselbe dem Product der neuen Bewegung Frankreichs ebensowenig versagen darf, wenngleich ihre Leiter nur von „Gemeinden" sprechen, und die neu entstehende Kirche nur als „Vereinigung der evangelisch-reformirten Gemeinden" bezeichnen. Sie berufen sich dabei nicht bloß auf das Beispiel ihrer Vorfahren, sondern auch auf die Schrift, in welcher die Apostel die „Gemeinden" von Galatien, Achaja und Juda erwähnen, und damit bereits die örtliche Unabhängigkeit und Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden ausdrücken, jede absolute Uniformität und besonders den kirchlichen Territorialismus verwerfen sollen. Dieser würde nach ihrer Meinung darin liegen, wenn man von einer reformirten Kirche Frankreichs spräche, während die Bezeichnung „Vereinigung der reformirten Gemeinden Frankreichs" nichts als das räumliche Verhältniß, in welchem die Gemeinden sich befinden, bezeichne.

Aber auch eine positive Thatsache giebt die Berechtigung, von einer neuen evangelischen Kirche zu sprechen; es ist dieß die Thatsache eines bestimmten allen den zusammentretenden Gemeinden gemeinsamen Bekenntnisses. Denn hiermit ist die wesentliche Bedingung der Kirche erfüllt. Und wenn die andern Bedingungen und Lebensmomente der Kirche, Verfassung und Cultus, auch mehr zurücktreten, wie denn die Erstere nur wenig von dem Organismus hat, welchen wir als für die

Kirche nothwendig anzusehen gewohnt sind, und wie für den Cultus etwas Gemeinsames und Positives gar nicht, vielmehr nur die negative Bestimmung festgestellt ist, „daß die Austheilung des Abendmahls nicht an ein bestimmtes Alter und den Katechumenenunterricht geknüpft werden darf:" so ist doch die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses, und die Forderung, daß jede Gemeinde ihm anhangen muß, wenn sie Glied der Vereinigung bleiben will, von so entscheidender Bedeutung, daß schon deshalb allein dieser Vereinigung der Charakter der Kirche beigelegt werden muß. Denn der Herr hat seine Kirche principiell nicht auf das Dasein von Pfarrern, Presbyterien u. s. w., noch auf das Empfangen der Sacramente gegründet, sondern lediglich auf das Bekenntniß: „ich glaube, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes."

Uebrigens empfinden die Leiter der Bewegung auch selbst, daß sie daran gehen die Kirche überhaupt zu reformiren, nicht bloß einzelne verbesserte Gemeinden zu verbinden. Denn es drängt sich ihnen das Bewusstsein auf, daß sie mit dem von der Synode aufgestellten und von den Gemeinden angenommenen Bekenntniß sich in inniger Verbindung mit dem Glauben der apostolischen Zeiten, ihrer Väter in Frankreich und aller Derer befinden, welche die christliche Wahrheit festgehalten haben. Der zweite Artikel der Constitution ist ausdrücklich der Anerkennung dieser Thatsache gewidmet; und in den Motiven zu demselben bemerken sie, daß ihr Glaube kein anderer sei als der aller wahren Christen und aller Zeiten, den die einfachen Seelen stets mit leuchtenden Zügen in der Schrift aufgezeichnet gefunden, und für den die Reformirten in Frankreich noch mehr als andere gelitten haben. Freilich wollen sie entschieden den Boden der menschlichen Tradition verlassen, so ruhmvoll und heilig sie scheinen möge, und sich allein auf den des Wortes Gottes stellen; aber sie wollen doch ebensowenig die edlen Märtyrer verläugnen, denen sie nächst Gott die Kenntniß des Evangeliums verdanken. Nur glauben sie die wahre Achtung und die rechte Nachfolge nicht darin zu zeigen, daß sie ihre Werke copiren, sondern daß sie ihrem Grundsatz folgen: jedes menschliche Muster zu verwerfen und allein auf die einzige untrügliche Regel beständig zurückzugehen. Um das Werk der Väter fortzusetzen, meinen sie, kommt es nicht darauf an, demselben einen Stempel der Unabänderlichkeit aufzudrücken, sondern zu ändern und zu bessern, was sie mangelhaft gelassen haben oder was für unsre Zeit nicht mehr anwendbar ist. Indem aber die neue Kirche den ununterbrochnen Zusammenhang ihres Glaubens mit dem der ganzen evangelischen Kirche und der Vorfahren ausspricht und darlegt, will sie sich gegen den Vor-

wurf der Apostasie oder vielmehr der Häresie verwahren. Sie erklärt ausdrücklich: daß es sich heut nicht darum handelt, erst die Kirche zu gründen, als wenn dieselbe von der Erde verschwunden gewesen wäre, denn dieselbe hat nicht bloß in dem „mystischen Sinne" existirt, daß es stets Gläubige gegeben, sondern immer haben auch sichtbare Gemeinschaften die großen Wahrheiten des Heils festgehalten, welche sie nun bekennt. Einzelne Merkmale der Kirche sind zeitweise abgeschwächt, bestimmte Pflichten sind vernachlässigt worden; aber das Wesentliche ist nicht erstorben, „die Gemeinde des lebendigen Gottes, die Säule und Stütze der Wahrheit, ist beständig hienieden sichtbar gewesen."

Dieser Zug der Gemeinschaft mit der Kirche der Vergangenheit hinauf bis zur apostolischen Zeit ist von großer Bedeutung: denn es spricht sich in ihm, was die Leiter auch selbst fühlen, die Abwesenheit aller Sectirerei aus, welche stets urplötzlich die Wahrheit entdeckt zu haben vorgiebt und die Kirche erst von diesem Moment ab datirt. Und auf der andern Seite, indem das Band der neuen Kirche mit der ältern in dem Bekenntniß, das Wesen der Kirche also im Glauben und in seiner Erhaltung die Permanenz derselben gefunden wird, spricht sich das ächt Evangelische derselben aus; im Gegensatz gegen die katholische und englische Kirche, welche die Fortdauer und die Existenz und die Wahrheit der Kirche in der äussern Handlung der fortgepflanzten Ordination erblicken.

Hat nun aber die neue Gemeinschaft auch ein Recht, sich der Einheit mit der wahren Kirche aller Zeiten zu rühmen? Eine nähere Prüfung ihres Bekenntnisses wird die Antwort hierauf geben.

Gleich vornan steht mit festen klaren Worten das formale Princip der Reformation und der wahren Kirche ausgesprochen: „Wir glauben, daß die ganze Schrift des alten und neuen Testaments von Gott eingegeben ist, und also die einzige und untrügliche Regel des Glaubens und des Lebens bildet." Damit ist sofort dem modernen Unglauben der Eingang verwehrt, welcher die Menschenvernunft zur Quelle der Wahrheit im Glauben, Denken und Handeln machen will. Nicht minder ist damit der Katholicismus ausgeschlossen, der neben der Schrift noch eine andre Quelle der Wahrheit kennt, und den Trägern der Kirche kraft des in ihnen wirksam werdenden heiligen Geistes das Recht beilegt, die Urkunden der Offenbarung nicht bloß zu erklären, sondern auch zu ergänzen, zu verändern und aufzuheben. — Auch in dem Bekenntniß, mit welchem Monod und Gasparin sich an die Gemeinden Frankreichs gewendet hatten, war dieß formale Princip mit Schärfe vorangestellt,

und noch der Zusatz gemacht, daß die Schrift „die vollkommen ausreichende" Regel (parfaitement suffisante) sei. Weshalb von der Synode dieser Zusatz nicht angenommen worden, erhellt aus den Motiven nicht; vermuthlich ist er als überflüssig erschienen, da das „einzige" (unique) im Grunde Dasselbe sagt. Mit nicht geringerer Klarheit ist auch das materiale Princip der evangelischen Kirche in einem eignen Passus ausgedrückt, indem es heisst: „Jesus Christus ruft Jedermann zur Buße, und errettet vollkommen, umsonst und ohne alles eigne Verdienst (pleinement, gratuitement et sans aucun mérite, qui leur soit propre) alle Die, welche an seinen Namen glauben und Gott durch ihn nahen." Freilich finden wir hier nicht die Ausdrucksweise, mit der wir das materiale Princip in Deutschland zu bezeichnen pflegen, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, nicht durch die Werke. Aber das Dogma selbst, daß wir errettet werden umsonst, ohne alles eigne Verdienst, allein durch den Glauben an den Herrn, ist doch so deutlich ausgesprochen, daß ein Mißverständniß unmöglich erscheint, und nach beiden Seiten hin die Wahrheit aufgepflanzt wird, gegenüber dem modernen Unglauben, der durch Handlungen einer angeblichen Liebe den Himmel zu erwerben hofft, und dem Katholicismus sowie dem protestantischen Latitudinarismus, welche sich nicht entschliessen können den guten Werken geradezu alles Verdienst um der Seelen Seligkeit abzusprechen.

Ferner finden wir den dreieinigen Gott bekannt, indem es heisst: „Wir beten einen einigen Gott an, Vater, Sohn und heiligen Geist, Schöpfer Himmels und der Erde," und indem dann die Hauptthätigkeiten der drei Personen aufgeführt werden: vom Vater, daß er „in seiner unendlichen und ewigen Barmherzigkeit also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn dahingegeben;" vom Sohn, daß er, „das Wort, welches im Anfang bei Gott war, in Wahrheit Mensch geworden, Gott geoffenbaret im Fleisch, der einzige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen; daß er durch seinen Tod am Kreuz uns von der ewigen Verdammniß wiedererkauft und sich selbst zum Opfer dargebracht; daß er für unsere Sünden dahingegeben, für unsre Rechtfertigung auferstanden, gen Himmel gefahren ist und zur Rechten Gottes sitzt, wo er uns vertritt." Damit sind die Grundthatsachen bekannt, auf welchen die Erlösung beruht, und nicht minder die Grundwahrheit des Christenthums, der stellvertretende Opfertod für unsere Sünden. Ebenso wird die Thätigkeit des heiligen Geistes aufgeführt, welcher „gesandt durch den Sohn vom Vater, die Wiedererkauften durch die Wiedergeburt erneuert (régénère les rachetés), in ihnen wohnt, sie gehen

läſſt in der Erkenntniß ſeines Worts und in der Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn ſehen wird, und durch den Jeſus Chriſtus die Kirche leitet und regiert, welche ſeine Braut und ſein Leib iſt."

Was demnächſt die chriſtliche Grundlehre vom Sündenfall betrifft, ſo iſt auch dieſe zwar kurz, aber mit genügender Schärfe und Klarheit ausgeſprochen, indem es heiſſt: daß Gott ſeinen Sohn dahingegeben, „da wir durchaus verloren waren in Folge des Ungehorſams Adams, und mit Recht verdammt wegen unſrer Sünden." Es iſt damit ebenſowol die Erbſünde, das dem ganzen Geſchlecht durch den Fall des einen Gliedes innewohnende Verderben, als auch die Gerechtigkeit der allgemeinen Verdammniß bekannt; wenngleich es nicht verſucht worden iſt, das Geheimniß des Zuſammenhangs, der Identität oder des Unterſchieds der Erbſünde und Thatſünde zu löſen.

Hier liegt nun nahe die Frage nach der Grunddifferenz der beiden evangeliſchen Kirchen in der Lehre von der Gnadenwahl. Darüber wird ein klares und entſchiedenes Bekenntniß nicht abgelegt. Es wird zwar von dem heiligen Geiſt geſagt, daß er die Wiedererkauften durch die Wiedergeburt erneuert, „welche erwählt ſind nach dem Vorſatz Gottes" (élus selon la préscience de Dieu), und man könnte hierin ein deutliches Hinneigen zu der ſtreng reformirten Anſicht annehmen. Allein dieß iſt doch darum nicht möglich, weil jenes nur die unveränderten Worte der Schrift ſind (Röm. 8, 28), und eine weitere erläuternde Bemerkung nicht gemacht wird. Die Thatſache an ſich, daß dieſes Schriftwort herausgegriffen wird, iſt aber auch nicht für die Annahme entſcheidend, daß die ſtreng reformirte Lehre von der particularen Gnadenwahl habe bekannt werden ſollen, da derſelben nachher direct widerſprechende Dogmen entgegengeſetzt werden. Wir haben ſchon geſehn, wie es heiſſt, daß „Jeſus Chriſtus Jedermann zur Buße beruft." Ebenſo wird von dem heiligen Geiſt geſagt, „er wird Allen gegeben, die darum bitten." Sonach muß man in dem Bekenntniß die Allgemeinheit der durch den Opfertod Chriſti erzeugten Gnade annehmen, wenn es auch nicht gerade hinſichtlich dieſer ſelbſt, ſondern nur hinſichtlich des Rufs zur Buße und der Hingabe des heiligen Geiſtes ausgeſprochen iſt; denn es dürfte darüber ein Zweifel nicht ſein, daß Der welcher wahrhaft Buße thut und vom heiligen Geiſte erfüllt wird, auch der Erlöſung theilhaft werden muß. — Sollte aber auch hierüber ein Bedenken obwalten, ſo wird man doch höchſtens zugeben können, daß das neue Bekenntniß ſich weder für die eine noch für die andere Lehre von der Gnadenwahl entſchieden und mithin dieſelbe den einzelnen Gemeinden und ihren Gliedern offen gelaſſen habe.

Digitized by Google

Die andere Hauptlehre in welcher die evangelischen Confessionen auseinandergehen, die von der Gegenwart des Leibes und Bluts im Abendmahl, findet sich in dem Bekenntniß sogar nicht erwähnt; wie denn überhaupt, was wir auch weiterhin noch bemerken werden, die Sacramente in dem ganzen Werk der Synode nicht erwähnt werden. Es spricht sich zwar deutlich der vorherrschend reformirte Typus derselben aus: denn eine lutherische Synode würde es gar nicht vermocht haben über einen für sie so wesentlichen Punct mit Stillschweigen hinwegzugehen; und wenn auch die Entscheidung über die Differenz, der obwaltenden Umstände wegen, vielleicht in suspenso gelassen sein würde, so wäre doch das Sacrament selbst ohne Zweifel erwähnt worden. Allein es ist einmal nicht zu läugnen, daß dem reformirten Typus entsprechend Taufe und Abendmahl vorherrschend nur als vom Herrn eingesetzte und darum zu beobachtende feierliche Handlungen und religiöse Uebungen angesehen werden, während ihr Charakter als göttlicher Gnadenmittel mehr in den Hintergrund gedrängt, wo nicht ganz verwischt worden ist. So läſſt sich auch das Schweigen des Bekenntnisses darüber erklären, während wir darin einen wesentlichen Mangel desselben und des Werks der Synode überhaupt finden müssen.

Was dagegen endlich die Lehre von den letzten Dingen betrifft, so ist diese zur Genüge in dem Bekenntniß berücksichtigt, indem es heisst: „Wir erwarten vom Himmel den Herrn Jesus, welcher wiederkommen und uns in seine Herrlichkeit einführen wird. Er wird die Todten erwecken, die Welt gerecht richten und einem Jeden nach seinen Werken geben."

Fassen wir nun noch einmal das Bekenntniß im Ganzen ins Auge. Es ist kurz, es befriedigt das Bedürfniß der Herzen, indem es die Grundwahrheiten des Christenthums ausdrückt. Es ist einfach und vermeidet die Ausdrücke der Wissenschaft; es ist nichts darin, was nicht der einfache Christ selber aus der Schrift schöpfen könnte. Es hütet sich das zu definiren und zu erklären, was die Schrift nicht definirt und erklärt; es enthüllt nicht das Wie der Geheimnisse. Es folgt mehr der historischen als der dogmatischen Methode. Und durch alles dieses will es bezwecken, daß sämmtliche Mitglieder der Kirche es in Wahrheit und Ueberzeugung begreifen, annehmen und wiederholen könnten; sodaß es die Möglichkeit eröffnet, in allen Gliedern der Kirche Bekenner ihres Glaubens zu besitzen und diese in der That zu einer Gemeinde der Gläubigen zu machen.

Stellen wir in diesen Beziehungen das Bekenntniß mit den

frühern Versuchen den Glauben der christlichen und insbesondere auch der evangelischen Kirche zu formuliren zusammen, so wird die Bedeutsamkeit des erstern in ihrem vollen Licht erscheinen.

Am nächsten liegt uns das Bekenntniß welches die Leiter der Bewegung, Monod und Graf Gasparin entworfen, der Adresse an die Gemeinden Frankreichs angefügt und der Berufung zu der constituirenden Synode zum Grunde gelegt hatten. Wir haben dasselbe bereits oben mitgetheilt. Der große Vorzug des Bekenntnisses der Synode vor diesem springt sofort in die Augen. Das formale Princip der evangelischen Kirche ist zwar in letzterem ebenfalls mit Schärfe hervorgehoben; dagegen finden wir den Ausdruck des materialen nur durch wörtliche Wiederholung der Schriftstelle gegeben; ferner fehlt das ausdrückliche Bekenntniß zu dem dreieinigen Gott; auch die Grundthatsachen in der Erscheinung Christi werden nicht hervorgehoben, und die letzten Dinge werden mehr in der Weise der Erzählung als des unmittelbaren Bekenntnisses behandelt; überhaupt aber begnügt sich das ganze Bekenntniß für die meisten Dogmen nur die wörtlichen Stellen der Schrift anzuführen, aus denen sie abgeleitet werden können, statt sie selber in fester präciser Fassung daraus abzuleiten. Diese Weise mochte dem damaligen Zwecke ganz entsprechend sein, als ein Schiboleth für die Gemeinden welche zu einer Vereinigung zusammentreten sollten. Aber als Bekenntniß für die wirklich zusammengetretnen konnte man damit nicht ausreichen; hier musste größere Bestimmtheit, festere Fassung und deutlichere Ordnung hervortreten; wie es in dem Bekenntniß der Synode der Fall ist.

Wir bemerkten, daß das Bekenntniß mehr der historischen als der dogmatischen Methode gefolgt und daher auf die Grundthatsachen in der Erscheinung des Herrn vorzügliche Rücksicht genommen habe. Insofern hat es sich der Weise des Symbolum apostolicum genähert; allein es ist doch nicht unwesentlich davon abgewichen, und hat dazu in der Anforderung unserer Tage die vollste Berechtigung. Die christliche Kirche wird immerdar mit tiefster Verehrung jenem Symbolum als dem ersten, einfachsten und schriftgemäßesten Bekenntniß anhangen; aber es liegt auf der Hand, daß dasselbe die wichtigsten Puncte christlicher Lehre nicht berührt und nicht berühren konnte, da sie zur Zeit seiner Entstehung noch nicht bestritten waren. Insbesondere hat die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und von dem Gottmenschthum Christi darin keine Stelle, wie auch die gesammte Heilsordnung, Sündenfall, Tod, Verdammniß, Erlösung, darin nicht aufgeführt ist; und daß insbeson-

dere die Grundlehren der evangelischen Kirche, ihre beiden Hauptprincipien sowie die Haupt-Differenzlehren darin unberücksichtigt sind, versteht sich von selbst. Alles dieses muß ein Bekenntniß unserer Tage, insbesondere ein evangelisches, gewähren; und dieß ist, wie wir gesehn, mit Ausnahme der Differenzlehren, in dem Bekenntniß der Synode Frankreichs von 1849 geschehen.

Aber, wird man freilich einwerfen, dieß ist bereits durch die reformatorischen Bekenntnisse zur Genüge, in größerer Ausführlichkeit, mit schärferer Präcision und mit entschiedener Ausprägung der Differenzlehren zwischen den beiden evangelischen Kirchen geschehen. Es kann daher eine neue Formulirung des evangelisch-christlichen Bekenntnisses in kürzerer Fassung und mit wenig präciser Ausprägung der Differenzen nur dazu dienen, diese abzuschwächen und den reformatorischen Bekenntnissen selbst die Geltung zu entziehen. — Hiergegen muß bemerkt werden: daß die gegenwärtige Lage der Kirche und der Welt allerdings zu der Ueberzeugung führt, daß mit den Bekenntnissen der Reformationszeit nicht mehr ausgereicht werden kann. Es ist zwar nach dem Zeugniß der Geschichte die Entwicklung der Symbole bis jetzt stets in der Weise erfolgt, daß neue in der Kirche aufgetauchte Zweifel und Häresieen zu einer sorgfältigern, ausführlichern und mehr ins Einzelne gehenden Fassung geführt haben, bis man zuletzt zu den haarscharfen Distinctionen der Concordienformel und der dordrechter Synodalbeschlüsse gelangte. Allein, je weiter auf diesem Wege fortgeschritten wurde, um so mehr entfernten sich auch die Symbole von Dem, was sie, wo nicht allein, doch gewiß ebenfalls sein sollen: Ausdruck des Bekenntnisses und Erkennungszeichen für **alle** gläubige Glieder der Kirche. Die Symbole der evangelischen Kirche, und im höheren Maaße die der lutherischen waren von vornherein mehr darauf angelegt, Ausdruck der kirchlichen Wissenschaft und des kirchlichen Lehramts, als des kirchlichen **Gemeinglaubens** zu sein; und diese Eigenschaft steigerte sich in den spätern Symbolen. Es war dem einfachen Manne unmöglich, in die feinen Unterscheidungen und die tiefen Begründungen zu folgen, welche die Professoren und Geistlichen in die Symbole aufzunehmen für gut fanden; der Schatz von Gelehrsamkeit musste dem schlichten Verstande unhebbar erscheinen, welcher in die Tiefen der Schrift selbst sehr wohl eindringen kann, weil ihm hier gestattet ist dieselben wenigstens zu ahnen und zu fühlen. Eine tief beklagenswerthe Folge dieser Eigenschaft unserer Symbole war die allmälig immer greller hervortretende Entfremdung des Volks und selbst der Mehrzahl der Geistlichen von denselben;

und wir können nicht anstehen das verhältnißmäßig mehr bewahrte Festhalten an dem evangelischen Glauben in der reformirten Kirche zum großen Theil dem Umstande zuzuschreiben, daß ihre Symbole bei weitem mehr Gemeingut der Gläubigen sein konnten und daher auch blieben. — Mit dem lebendiger gewordenen Glauben und der Erkenntniß, daß die Kirche nicht ohne Symbol existiren könne, ist man auch in Deutschland zu dem Versuch getrieben worden, die reformatorischen Bekenntnisse dem Volk wieder zugänglich zu machen. Aber wer es auch nur unternommen hat eins der einfachsten, die Augustana, der Gemeinde nahe zu bringen, wird bald erkannt haben, daß ihr durchaus die Fähigkeit abgeht, in dieser Fassung sich dieses Inhalts zu bemächtigen und denselben als ihren Glauben zu bekennen. Vollends ist es bei den spätern Bekenntnissen unmöglich; wie denn das Nebeneinanderstehen mehrerer in derselben Kirche an sich schon ein sehr bedenklicher Uebelstand ist. Die Zeit drängt aber dahin, daß die Kirche in Wahrheit eine Gemeinde der Gläubigen werde, daß jedes Glied derselben den Glauben der Kirche in klarer verständlicher Fassung zu bekennen vermöge; das Bedürfniß, in dem Bekenntniß nicht bloß den möglichen, sondern den actuellen Ausdruck des Gemeinglaubens zu besitzen, wird immer dringender. Der Gebrauch, bei der Confirmation von den jungen Christen ein Bekenntniß ablegen zu lassen, liefert den deutlichen Beweis dafür und giebt zugleich einen Wink darüber, wie die Aufgabe gelöst werden könne. Es kann nur auf dem Wege geschehn, welchen die neue französische Kirche eingeschlagen hat. Nur dann wird man dahin gelangen, die einzelne Kirche als eine geschlossne feste Gemeinschaft im evangelischen Sinne, den andern Kirchen sowol, als dem Staat, welcher seine innige Verbindung mit ihr aufgiebt, und der Welt, welche das Christenthum hasst und bekämpft, gegenüberzustellen, wenn ihr Fundament, ihr Bekenntniß in solcher Weise gefasst ist, daß es von jedem neu eintretenden Gliede sonntäglich beim Gottesdienst und bei der Spendung der Sacramente, bekannt werden kann. Zu diesen Zwecken konnten weder die reformatorischen Bekenntnisse benutzt werden, weil sie zu ausgedehnt sind und der geeigneten Fassung entbehren, noch das Apostolicum, da sein Inhalt für die Jetztzeit nicht ausreicht. Dagegen kann es auf dem Wege erreicht werden, den die französische Synode eingeschlagen hat; und wenn ihr Bekenntniß auch nicht als untadelhaft gelten kann, so ist in demselben doch gewiß ein trefflicher Versuch gemacht, dem bezeichneten Zwecke zu entsprechen. Wir glauben, daß es viel leichter gelingen würde die in der evangelischen Kirche Deutschlands eingerissene Verwirrung zu be-

zwingen, wenn man sich in gleicher Weise entschlösse ein die Grundthatsachen und Grundwahrheiten des evangelischen Christenthums enthaltendes Bekenntniß zum Gemeingut der ganzen Kirche in allen ihren Gliedern zu machen.

Insbesondere würden auch dadurch die hinsichts der Union obschwebenden Irrungen ein Ende finden; und in dieser Beziehung müssen wir schließlich noch auf die Eigenthümlichkeit und Bedeutung des französischen Bekenntnisses hinweisen.

Die Synode selbst hat ihr Werk „Union des églises réformées" genannt. Wir haben jedoch Bedenken getragen dasselbe als Union zu bezeichnen, weil es in der That, wenn auch eine Vereinigung, doch etwas wesentlich Anderes bedeutet, als was wir unter Union zu verstehen gewohnt sind. Es galt in Frankreich die einzelnen Gemeinden durch ein gemeinsames Band zu verknüpfen, welche sich mannigfach verschieden in Bekenntniß, Cultus und Verfassung gebildet hatten, aber dennoch das Bewusstsein und den Zug inniger Gemeinschaft mit einander bewahrten, ebenso wie die Erkenntniß des übereinstimmenden Gegensatzes gegen die reformirte Staatskirche, die katholische Kirche, den Staat und die Welt. Es fanden sich in diesen Gemeinden in Bezug auf die Verfassung rein presbyterianische, independentische und methodistische Elemente; es waren über den Cultus, insbesondere die Austheilung der Sacramente, namentlich der Taufe, abweichende Uebungen vorhanden; endlich war auch das Bekenntniß der Gemeinden keineswegs völlig übereinstimmend; es ist nicht unwahrscheinlich und nach dem Werk der Synode wenigstens sehr gut möglich, daß sich sogar lutherische Elemente darin finden. — Es war nun keineswegs der Beruf der Synode, alle diese Gegensätze oder doch Verschiedenheiten zu uniren, durch eine Abschwächung derselben sie auf ein Niveau zu bringen, auf welchem sie dann als nicht mehr verschieden erschienen, oder die Spitzen der Differenzen wegzuschaffen und mit dem Rest die Gemeinden sich begnügen zu lassen. Die Synode konnte und wollte eine solche Union nicht schaffen, wie sie in Deutschland nicht bloß in Gemeinden sondern zwischen ganzen Kirchen versucht worden ist. Denn sie trat sofort mit dem Auftrag und der Erklärung zusammen, daß jeder Gemeinde ihre volle Selbständigkeit in Verfassung, Cultus und Bekenntniß gelassen werden solle; sie ließ sich von der Erkenntniß leiten, daß die in der christlichen Kirche sich entwickelnden Gegensätze, wiefern sie nur auf der einen Basis des göttlichen Wortes ruhen, nothwendige Manifestationen des verschieden gearteten Menschengeistes, consequente Aeusserungen besonderer Typen

des christlichen Bewusstseins sind, welche zwar zu Zeiten religiöser Erschlaffung weniger entschieden in die Erscheinung treten können oder wohl gar ganz verschwinden, aber sofort wieder sich zeigen und mit der ganzen Stärke des Systems, oder besser, einer vollen Persönlichkeit sich geltend machen, sobald der religiöse, hiermit der christliche, hiermit der confessionelle Geist erwacht. Sie erkannte, daß es ebenso unmöglich ist, verschiedene Typen christlicher Anschauung, verschiedene Confessionen zu Einer zu verschmelzen, als aus zwei Persönlichkeiten eine einzige zurechtzukneten. Es geht dieß nicht ohne die Vernichtung der Einen oder Beider ab; und solange noch Lebenskraft in ihnen vorhanden ist, sind alle diese Versuche mechanischer Einwirkung vergebens, und die Steigerung des Gegensatzes, erbitterter Haß ist die Folge. Aber Friede, Eintracht und Versöhnung kann zwischen Persönlichkeiten gefördert werden, wenn sie mit Achtung ihres Eigensten das Band der Freundschaft oder der Ehe um einander schlingen. So sah auch die pariser Synode ein, daß die Persönlichkeiten ihrer Gemeinden, oder auch der Kirchen, nur so unirt werden könnten, daß sie mit Achtung ihres Eigensten in Bekenntniß wie in Verfassung und Cultus einen Bund schlössen zur Erreichung bestimmter gemeinsamer Zwecke, und zum Zusammenhalten gegen die gemeinsamen Feinde. Es war daher, um die bei uns üblich gewordenen Ausdrücke zu brauchen, eine Conföderation, nicht eine Union, durch welche die verschiedenen Gemeinden verbunden werden sollten; und es war damit der einzige Weg betreten, welchen Gemeinden oder Kirchen einschlagen können, wenn ihnen nicht das Unerträgliche, die Dahingabe ihres Selbst, das Opfer ihres Heiligsten, zugemuthet werden soll.

Aber dennoch war es der Synode klar, daß, wenn auch die Vereinigung nur zu bestimmten, mehr und weniger äussern Zwecken geschlossen werden sollte, diese Vereinigung, dieser Bund doch eines bestimmten gemeinsamen Bodens nicht entbehren könne, auf dem alle Gemeinden gleich heimisch wären, und auf dem zwischen ihnen keine Differenzen stattfänden; und wie die Synode bestimmte gemeinsame Institutionen in der Verfassung vorschrieb oder annahm, so musste sie auch eine Gemeinsamkeit im Glauben als die unerläßliche Bedingung der Vereinigung ansehen. Denn eine sittliche Vereinigung von Persönlichkeiten setzt nicht bloß eine Gemeinsamkeit in äussern Verhältnissen und in den Zwecken, sondern gerade in den Eigenschaften oder selbst in den Grundlagen voraus, welche sie erst zu dem machen, was sie sind, zu Persönlichkeiten; also vornehmlich in der Grundlage der Seele. Nun ist aber die Seele der Kirche, das Moment das sie zur Persönlichkeit erhebt, der

Glaube. Es kann daher eine sittliche Vereinigung zwischen verschiedenen kirchlichen Persönlichkeiten nur dann zu Stande kommen, wenn in ihren Seelen, ihrem Glauben gemeinsame Seiten sich finden. Die Vereinigung kann dann um so inniger werden, ja sie wird mit um so größerem natürlichem Drange gefordert, je zahlreicher und bedeutsamer jene gemeinsamen Seiten sind; sie wird um so lockerer, unbedeutender, je weniger dieß der Fall ist. Zwischen den monotheistischen Religionen und dem Heidenthum ist absolut keine Vereinigung, nur der Trieb gegenseitiger Vernichtung möglich; zwischen dem Christenthum und dem Judenthum bildet der Glaube an den Einen Gott eine Vereinigung, bei der aber das Judenthum als das Unvollkommne und Zurückgebliebene nur geduldet werden kann. Zahlreicher schon und bedeutender sind die gemeinsamen Puncte des Glaubens zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche; und die Zeit dürfte nicht allzufern sein, wo die Nothwendigkeit, dem Feind des Christenthums entgegenzutreten, Beide nöthigt auf dem gemeinsamen Boden sich die Hand zu reichen. In ungleich mehren und wesentlichern Stücken kommen endlich die evangelischen Kirchen mit einander überein; ja es sind nicht bloß Stücke des Glaubens, sondern es ist vielmehr nahebei der ganze Glaube der sie verbindet, und es sind nur einzelne Stücke die sie trennen. Eine Verbindung zwischen ihnen kann daher auf einer breiten und ausgedehnten Basis eingegangen werden, auf welcher die Grundthatsachen der Erlösungsgeschichte und die Grundwahrheiten der Erlösung selbst Platz haben.

So verhält es sich denn auch mit den evangelischen Gemeinden Frankreichs und mit dem von der Synode entworfenen, von den Gemeinden angenommenen Bekenntniß. Dessen Bedeutung ist daher diese: Es soll nicht an die Stelle der Bekenntnisse treten, welche in den einzelnen der Vereinigung sich anschliessenden Gemeinden oder Kirchen bisher gegolten haben. Diesen bleibt unverkümmert der Besitz ihrer Bekenntnisse und das Recht sie weiter im Einzelnen zu entfalten, wiefern dabei nur die Grenze nicht überschritten wird, welche das allgemeine Bekenntniß gesteckt hat. Es steht aber den einzelnen Gemeinden oder Kirchen auch frei sich mit diesem zu begnügen, wie denn in der That die meisten Gemeinden der Vereinigung in Frankreich gethan haben. Insbesondere ist dasselbe sehr geeignet den Ungelehrten, den neu Aufzunehmenden, beim Gottesdienst und der Spendung der Sacramente als Ausdruck des Gemeinglaubens zu dienen. Aber sein Hauptzweck besteht darin: zunächst zu bewirken, daß jede einzelne Gemeinde oder Kirche auf dem Boden eines Bekenntnisses gegründet sei; und dann, daß es

Digitized by Google

als das gemeinsame innere kirchliche Band diene, welches die verschiedenen Bestandtheile umschlingt und sie als eine wahre Gemeinschaft, als Eine evangelische Kirche gegenüber der katholischen, dem Staatsregiment und der Welt erscheinen läſſt, mithin die mannichfach verschiedenen Glieder trotz ihres Unterschiedes, ihrer abweichenden Bestimmung und ihres gesonderten Typus dennoch zu Einer von der Seele Eines Bekenntnisses belebten Persönlichkeit erhebt. Vielleicht wird auf diesem Wege es möglich, die in den vielen sichtbaren evangelischen Kirchen lebende unsichtbare evangelische Kirche zu einer allgemeinen sichtbaren evangelischen, ja vielleicht dereinst die in den verschiedenen sichtbaren christlichen Kirchen lebende unsichtbare christliche Kirche zu der allgemeinen sichtbaren christlichen Kirche zu erheben. Doch, die nähere Ausführung hiervon, insbesondere mit Rücksicht auf Deutschland und die hier gemachten Unionsbestrebungen, ist nicht dieses Ortes. Es konnte nur die Bedeutsamkeit des von der Synode in Paris eingeschlagenen Verfahrens ins Licht gestellt werden.

IV. Abschnitt: Die Verfassung der Kirche.

A. Die Verfassung der Gemeinden.

Da die Elemente der neuen Kirchenbildung in Frankreich, die einzelnen Gemeinden, wie aus der geschichtlichen Darstellung sich ergiebt, in vielen Beziehungen sehr verschieden waren, und die Synode keineswegs darauf ausging eine Vereinigung zwischen ihnen durch Aufhebung dieser Verschiedenheit hervorzubringen: so konnte es natürlich überhaupt nicht ihr Beruf sein, die Verfassung, den Cultus, das Bekenntniß der einzelnen Gemeinden zu bestimmen; insbesondere also ist es uns aus den allgemeinern die kirchliche Neubildung in Frankreich betreffenden Urkunden nicht möglich, ein genaues Bild der Verfassung der Gemeinden zu entwerfen. Wir müssen uns begnügen das aufzuführen, was nach den Beschlüssen der Synode eine jede Gemeinde in ihrer Verfassung besitzen muß, wenn sie den Anspruch erheben will Glied der Vereinigung zu werden und zu bleiben; und nur als ein vielleicht theilweise maßgebendes Beispiel wollen wir dann die Grundzüge der Verfassung einer einzelnen Gemeinde, nämlich der von Paris, mittheilen.

Als Grundrecht der Gemeinde ist nach Beschluß der Synode, wie schon öfters erwähnt, festgestellt worden: daß sie die Freiheit bewahrt, ihre besondere Verfassung nach ihrer besten Einsicht und ihren Bedürfnissen selbst zu bestimmen. In Folge davon ordnet sie, was hier als Gegenstand der Verfassung angesehen werden muß, ihren Cultus, ihre

Disciplin und die Ordnung ihrer innern Regierung. — Es ist damit nichts Andres gesagt, als was an einer andern Stelle so ausgedrückt wird: „die Gemeinden haben das Recht Alles zu thun, was nicht der gegenwärtigen Verfassung (dem Werk der Synode) widerspricht.“ Das Recht der Gemeinden ist also das principale, das durch die gemeinsame Verfassung nur insoweit beschränkt wird, als dieselbe es ausdrücklich festsetzt und als die einzelne Gemeinde beistimmt, da ja die Gesammtverfassung für sie erst durch ihre Annahme Kraft erlangt hat, und da sie bei jeder ihr nicht zusagenden Abänderung und Ausdehnung der Befugnisse des Gesammtorgans das Recht hat aus der Gemeinschaft zu scheiden. Erheben sich also Zweifel darüber, ob die Gemeinde nach der Gesammtverfassung ein Recht habe oder nicht, so gilt die Vermuthung für die Gemeinde und gegen die Vereinigung, bis ein klarer Beweis des Gegentheils beigebracht wird. Es geht hieraus hervor, daß die Selbständigkeit der Gemeinden so stark verbürgt ist als nur möglich.

Es muß hier, wo es sich von der Competenz der Gemeinden handelt, noch einmal erwähnt werden, daß ihr auch das Recht zusteht, ein besonderes Glaubensbekenntniß zu entwerfen, soweit es nicht von dem gemeinsamen abweicht. Es ist dieß in den Motiven der Synode ausdrücklich anerkannt; man hat es aber für besser gehalten, nicht eine besondere Verkürzung dieses Rechts in einen Paragraphen aufzunehmen, damit nicht dadurch gleichsam ein Anreiz gegeben werde, von demselben nun auch wirklich Gebrauch zu machen, sodaß schließlich was zulässig wäre auch wirklich würde, daß jede Gemeinde ihr besonderes Glaubensbekenntniß besäße. Vielmehr hat die Synode vorgezogen diesen Punct mit Stillschweigen zu übergehen, damit die Gemeinden, welche einfach das allgemeine Bekenntniß als den genügenden und befriedigenden Ausdruck ihres Glaubens annehmen wollen, es bei ihm bewenden lassen, während es ihnen natürlich freisteht ein besonderes, ausgedehnteres, mehr entwickeltes Bekenntniß zu entwerfen. Dagegen hatte die Synode keinen Grund, über dieß Recht der Gemeinden hinsichts des Cultus, der Disciplin und der innern Regierung zu schweigen, da sie hierüber theils gar keine, theils nur ganz allgemeine Grundsätze aufstellt. Insbesondre wird, um dieß gleich vorweg zu berühren, in Bezug auf den Cultus nicht das Geringste als ein gemeinsames Erforderniß vorgeschrieben, mit Ausnahme (wie schon erwähnt) der negativen Bestimmung, daß die Zulassung zum Abendmahl nicht von einem Katechumenenunterricht oder einem bestimmten Alter abhängig gemacht werden soll. Auf die Tendenz dieser Bestimmung werden wir weiter unten noch zurückkommen.

Digitized by Google

Es ist also nicht als ein Erforderniß der Theilnahme an der Vereinigung anzusehen, daß eine Gemeinde Taufe und Abendmahl feiere, daß sie regelmäßigen Gottesdienst halte u. s. w.; und wenn es geschehen könnte daß sich Gemeinden bildeten, die, ohne die Sacramente zu kennen, den Sonntag zu feiern oder regelmäßigen Gottesdienst zu halten, dennoch den übrigen Forderungen der Synodalbeschlüsse entsprächen, insbesondere das Bekenntniß annähmen, so würde die Synode nach ihrer eignen Erklärung sich nicht weigern dürfen dieselben zuzulassen. Ist nun gleich ein solcher Fall nicht leicht zu erwarten, so scheint doch die gänzliche Auslassung irgendwelcher gemeinsamer Erfordernisse der Gottesverehrung eine sehr bedenkliche Lücke in dem Werk der Synode von 1849 zu sein. Die Motive geben keinen Aufschluß darüber, ob dieß mit Absicht oder aus Versehen geschehn. Daß Wiedertäufer- und Baptisten-Gemeinden in der Vereinigung eine Stelle finden können, versteht sich von selbst; ebenso, daß jeder Gemeinde freisteht, ob sie eine Liturgie brauchen will oder nicht, wie oft sie Gottesdienst halten, welche Formen sie dabei anwenden will, u. s. w.

Indem ferner jeder Gemeinde überlassen ist ihre Disciplin zu ordnen, steht es ihr frei die Pflicht und die Anwendung des brüderlichen Tadels enger oder weiter zu bestimmen, vorbeugende Maaßregeln einzuführen oder sich allein mit der Strafe von Vergehen zu begnügen, strengere oder mildere Grundsätze bei Uebung der geistlichen Disciplin anzuwenden u. s. w. Dagegen die Disciplin überhaupt zu handhaben oder nicht, ist den Gemeinden nicht freigestellt; vielmehr fordert der Beschluß der Synode ausdrücklich als Bedingung der Aufnahme einer Gemeinde in die Vereinigung, daß sie eine Bürgschaft für die Ausübung der Disciplin darbiete, daß also bestimmte Anstalten angeordnet und Grundsätze festgestellt seien, denen gemäß das sittliche Leben und die Glaubenstreue der Gemeindeglieder überwacht werde.

Endlich ist es jeder Gemeinde auch anheimgestellt, die Weise und Form ihrer innern Regierung zu bestimmen. Sie kann also die oberste Gemeindeverwaltung in die Hände eines Aeltestenraths, Presbyteriums, oder der Versammlung aller Gemeindeglieder legen. Es steht ihr frei, eine bestimmte Zahl von Aeltesten zu verschiedenen Aemtern zu berufen, oder nur Diener des Worts anzustellen. Sie kann Diakonen oder Diakonissen einsetzen oder nicht. Nur Eins ist auch hier nicht dem Belieben der Gemeinde überlassen: der Dienst am Wort muß in jeder Gemeinde als ein besonderes Amt anerkannt und seiner Einsetzung gemäß geübt werden; der Synode ist ausdrücklich die Be-

fugniß beigelegt worden, darüber zu wachen, daß dieß geschehe. Diese Bestimmung ist von ausserordentlicher Wichtigkeit. Es liegt in ihr ein Aufgeben des streng reformirten presbyterianischen Princips. Nach demselben enthält die heilige Schrift nicht bloß ein Vorbild sondern eine Vorschrift auch der Kirchenverfassung; nicht bloß das Predigtamt ist von Gott eingesetzt, sondern auch das Amt der Aeltesten und Diakonen, und die Regierung der Gemeinden durch Presbyterien, der Kirche durch Synoden beruht auf einer Anordnung des Wortes Gottes. Es kann daher diesen Grundsätzen zufolge nicht in das Belieben der Gemeinden gestellt werden, ob sie nur das Predigtamt oder auch die andern Aemter einsetzen, ob sie sich durch Presbyterien und Synoden oder anders wollen regieren lassen; und wenn dieß gestattet wird oder factisch vorkommt, so liegt darin eine Abweichung vom Worte Gottes, welche zwar weniger bedenklich ist, als wenn sie sich auf den Glauben bezöge, aber doch immer die Wirkung hat, daß die Geltung des obersten Grundsatzes, „die Schrift ist die einzige Regel des Glaubens und des Lebens," wenigstens in einem nicht unwichtigen Puncte gebrochen ist. Ganz anders stehen bekanntlich zu dieser Frage fast alle andern Kirchen und Religionsgesellschaften, insbesondere die lutherische Kirche. Sie erkennt in Dem, was die Schrift nicht ausdrücklich anordnet, kein Gebot; sie giebt insbesondere den äussern nach dem Zeugniß der Schrift in der apostolischen Zeit vorhanden gewesenen Einrichtungen höchstens die Bedeutung von Vorbildern, nach deren Erreichung zu streben, deren Einführung aber von den Bedingungen der Zeit und der Geschichte abhängig und in unveränderter Form wohl nie zu erreichen, da wesentliche Bedingungen der apostolischen Zeit nicht mehr vorhanden sind. Nur das Predigt- oder Bischofsamt findet sie vom Herrn selbst angeordnet und betrachtet dasselbe daher als ein nothwendiges Erforderniß jeder christlichen Gemeinde.

Es liegt auf der Hand, daß diesen letztern Grundsätzen die Beschlüsse der Synode von 1849 entsprechen. Freilich kann nicht behauptet werden, daß ein Ueberwiegen des lutherischen Typus die Annahme derselben verursacht habe; vielmehr ist dieß mit mehr Wahrscheinlichkeit dem Vorhandensein und der dadurch gebotnen Berücksichtigung der vielen verschiedenen kirchlichen Typen zuzuschreiben, welche sämmtlich die Berechtigung des Daseins forderten, nichtsdestoweniger nach einer Gemeinschaft verlangten, und solche nur möglich erscheinen liessen, wenn die ausschließliche Herrschaft des Einen Typus, des presbyterianischen, vermieden wurde. So ist es denn gekommen, daß die Verfassung der neuen Kirche, wenn auch, wie wir sehen werden, als synodale, doch kei-

neswegs als presbyteriale bezeichnet werden kann; und es bietet sich die merkwürdige Erscheinung dar, daß die Nachkommen und eifrigsten Verehrer Calvins, des Mannes, der, wenn auch nicht als der Vater so doch als der Apostel der Presbyterialverfassung anzusehen ist, durch dessen Bemühungen sie in Frankreich, Deutschland, der Schweiz, Holland, Schottland Fuß fasste und sich überall befestigte, wo seine Lehre Eingang fand, — daß gerade sie und in seinem Vaterlande von den durch ihn gelehrten Grundsätzen der Kirchenverfassung abwichen, und damit bekannten, daß diese auf menschlicher Lehre und nicht auf dem Worte Gottes beruhen.

Zu diesen beiden Bedingungen, welche erfüllt sein müssen, wenn eine Gemeinde an der Vereinigung Theil nehmen will, Anstalten und Vorschriften zur Ausübnng der Disciplin und Verwaltung des Predigtamts, treten nun noch folgende hinzu.

Drittens. Jede Gemeinde muß nach dem Grundsatz der individuellen Ablegung des Glaubensbekenntnisses constituirt sein. Mit Recht hat die Synode erklärt, daß in diesen wenigen Worten der ganze Inhalt der Reform beschlossen ist, welche die neue Kirche anstrebt. Sie will sich in Wahrheit als eine Gemeinschaft von Gläubigen gründen, und sie ist durch die Erfahrung wie durch die Natur der Dinge davon überzeugt worden, daß dieß unmöglich ist, solange man durch die natürliche Geburt und nicht durch die geistliche Geburt Glied der Kirche wird, und solange die äusseren Formen der Taufe und der Confirmation dazu hinreichend angesehn werden, um das Recht der Mitgliedschaft zu verleihen. Es ist also die Frage von dem Wesen der Kirche, welche mit jener Bedingung entschieden wird, die Frage, ob sie in Wahrheit Kirche d. h. eine Gemeinschaft von Bekennern des Glaubens an den Herrn sein soll, oder eine Masse äusserlich zusammengeworfner Menschen, welche man nur als die Welt bezeichnen kann. Die Synode hat aber eine andere Garantie für ihren Zweck als die angeführte Bedingung nicht auffinden können. Die absolute Forderung des Glaubens selbst von Seite aller Mitglieder der Gemeinde kann nicht aufgestellt werden, weil Niemand über das wahrhafte Vorhandensein desselben zu urtheilen vermag. Vielmehr giebt es dafür nur äussere Kriterien, unter denen aber das Bekennen des Glaubens aus freiem Antriebe als das untrüglichste angesehn werden muß. Denn die weltlichen Vortheile der Gemeinde Christi werden sehr gering sein, um ein heuchlerisches Bekennen zu veranlassen; wogegen die von Christo getragene und seinen Jüngern verkündigte Schmach auch auf ihr lasten

und vor dem leichtfertigen Hinzutreten zurückschrecken wird. Freilich liegt bei dieser Bildung der Gemeinden und danach der Kirche die Aussicht nahe, daß die ungeheure Mehrzahl der Bewohner der Erde ihr nicht angehören, daß sie aus einer verhältnißmäßig geringen Zahl von Menschen bestehen werde; aber auch hierin wird nur die Wahrheit und das Wort des Herrn bestätigt werden, welches nur Wenige als die Erwählten und durch die enge Pforte Eingehenden bezeichnet; und es wird die Lüge anderer Kirchen, vornehmlich der römischen, sinken müssen, welche in der Zahl und dem räumlichen Umfang der Herrschaft einen Beweis ihrer Wahrheit erblicken. — Mittel zur Erfüllung dieser Bedingung, des individuellen Bekenntnisses, sind die erst genannten, Disciplin und Predigtamt. Es tritt aber noch ein anderes Mittel hinzu, welches gleicherweise als Bedingung für die Aufnahme einer Gemeinde in die Vereinigung aufgestellt wird.

Viertens nämlich darf in der Gemeinde die Zulassung zum Abendmahl nicht an einen Katechumenenunterricht oder ein bestimmtes Alter geknüpft werden. Auch die schottische Kirche kennt nicht einen Katechumenenunterricht und eine massenhafte Aufnahme in die Kirche. Fast alle andere evangelische Gemeinschaften dagegen haben einen besondern zu gewissen Zeiten beginnenden Religionsunterricht für die aufzunehmenden Glieder, darauf die Ablegung eines gemeinsamen, bei den einzelnen Pfarrern aber verschiedenen, fast niemals von den Confirmanden selbst und am wenigsten von ihnen allen verfassten Bekenntnisses eingeführt, und zum Theil in Folge der Vermischung von Staat und Kirche sogar ein bestimmtes Jahr für die Confirmation vorgeschrieben. Die Synode der französischen Gemeinden war der Ueberzeugung, daß auf diese Weise der Welt die Pforte zum Eindringen in die Kirche weit aufgethan werde, und daß, während nach dem natürlichen Gang der Dinge Muth dazu gehören müsse um sich als Mitglied der Kirche zu bekennen, jetzt vielmehr Muth dazu gehöre sich nicht dazu zu bekennen, nachdem man den gemeinsamen Unterricht genossen und das gesetzliche Alter erreicht. Die Synode wollte nicht läugnen, daß es unter den Confirmanden gerührte oder selbst bekehrte Seelen gäbe, und daß ihre feierliche Aufnahme fromme Eindrücke auf die versammelte Gemeinde hervorbringen könne. Aber sie durfte es doch nicht verkennen, daß neben wenigen zum Herrn gezogenen Seelen tausend Andere durch eine Form in die Kirche geführt würden, welche den Glauben zu einer Gewohnheitssache macht, ihn vom Vater auf den Sohn in der Art der Nationalität vererbt, mit dem Titel von Christen fälschlicher Weise Die schmückt,

welche eine bestimmte Zahl von Jahren erreicht haben und so direct den Erklärungen der Schrift über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt widerspricht. Mit diesem verderblichen Uebel hat die Synode ein für alle Mal brechen wollen, und darum die obige Bestimmung angenommen. Es soll damit nichts weniger als der Religionsunterricht untersagt werden, vielmehr soll der ganze Unterricht der Jugend während aller der Jahre, in denen sie überhaupt der Unterweisung bedarf, ein solcher sein, wie er Denen nothwendig ist, welche gläubige Glieder der Kirche werden wollen. Aber es soll nicht eine äusserlich festgesetzte nothwendige Verbindung zwischen dem Ende des Unterrichts und dem Eintritt in die Kirche stattfinden. Diejenigen welche sich freiwillig dem Herrn darbringen und dieß durch die Theilnahme am Abendmahl zu erkennen geben wollen, sollen dieß ohne einen bestimmt abgemessenen Unterricht, während desselben oder längere und kürzere Zeit nach demselben thun dürfen.

Fünftens. Jede Gemeinde muß ihre Ausgaben aus freiwilligen Beiträgen decken, und keine Unterstützung vom Staate annehmen. Auch in dieser schon oben erwähnten Bestimmung hat die neue Kirche eine vermehrte Garantie für das individuelle Bekennen des Glaubens gefunden, mithin auch für die Grundzwecke der Vereinigung überhaupt. Es wird hierin vornehmlich die Trennung der Kirche von der Welt ausgesprochen. Denn als den Repräsentanten der Welt, des Gegensatzes gegen die Gemeinde der Gläubigen, betrachtet man den Staat, seitdem er sich dem Christenthum gegenüber für unbetheiligt und ohne Unterschied die Anhänger aller Religionsgesellschaften für befähigt erklärt hat, an den politischen Rechten theilzunehmen, die Nation zu vertreten und selbst in den obersten Aemtern des Staats zu regieren.

Die Synode war einstimmig der Ansicht, daß diese Trennung vom Staat nothwendig sei; nur darüber erhoben sich lebhafte Debatten, ob es heilsam sei, diese Bestimmung als ein nothwendiges Requisit der Gemeinden behufs ihrer Aufnahme in die Vereinigung aufzustellen. Die Einen hielten es für unnütz, weil die Trennung zwischen Kirche und Staat eine nothwendige Folge des individuellen Bekenntnisses sei, welche nicht nur aus den übrigen Beschlüssen aufs deutlichste hervorgehe, sondern auch in der Natur der Sache und den Verhältnissen der neu gegründeten Gemeinden enthalten sei. Andere hielten es für bedenklich, durch die ausdrückliche Annahme dieser Bestimmung Diejenigen zurückzuschrecken, welche bei völliger Uebereinstimmung in den andern Stücken doch gerade hierüber anderer Meinung sein könnten. Noch Andere hielten es für gefährlich, solche Gemeinden von sich dadurch zu

entfernen, in denen vielleicht noch nicht genugsam bekannt geworden sei, wie verderblich die Unterstützung der Kirche von Seite des Staats gewirkt habe und wirken müsse. — Aber die Synode konnte sich trotz dieser erheblichen Bedenken nicht entschliessen die ausdrückliche Aufnahme jener Bestimmung fallen zu lassen, wenngleich es ihr vornehmlich zuzuschreiben ist, daß der Beitritt zu der Vereinigung bisher noch nicht in dem zu erwartenden Umfange erfolgt ist. Die Synode war sich bewusst, daß sie mit dieser Bestimmung an sich zwar nicht ein Fundamentalprincip ihres Werkes ausspräche, oder gar derselben den hohen Charakter eines unabweichlichen Dogmas beilegen wolle; denn als das Fundamentalprincip erkannte sie nur den Grundsatz des individuellen Bekennens, und als unabweichliche Dogmen die Sätze des von ihr entworfenen Bekenntnisses. Aber sie erkannte, daß für Beides keine entschiedenere Garantie gefunden, noch auch eine nothwendigere Consequenz entdeckt werden könne, welche darum scharf ausgesprochen werden müsse, als eben die Abweisung jeder Unterstützung durch die Staatsgewalt. Wenn dadurch Geistliche und Gemeinden vorerst noch vom Beitritt zurückgehalten würden, so sei dieß nur ein Zeichen, daß sie für diesen Standpunct noch nicht reif und daher auch der Vereinigung noch nicht werth seien. — Ueber den Grundsatz selbst aber war, wie bemerkt, auf der Synode keine Meinungsverschiedenheit; daß unter der dermaligen Lage der Dinge die Kirche sich nur retten könne, wenn sie sich vom Staate trenne, ward nicht bestritten; und zwar sehen wir, daß hier die Trennung zwischen Staat und Kirche noch in einem ganz andern Sinne und in weiterer Consequenz verstanden worden ist, als seit den letzten Jahren diesem Ausdrucke beigelegt zu werden pflegt. Derselbe hatte in Deutschland eine andere Bedeutung, schon wenn es sich um das Verhältniß der evangelischen oder der katholischen Kirche zum Staat handelte. Jene begnügt sich vornehmlich damit, eine Sonderung des staatlichen und kirchlichen Regiments und des Geistes in dem Beide geführt werden zu erstreben; während sie bereit ist dem Staate, wiefern er ein christlicher ist, Einfluß auf ihre Angelegenheiten zu gestatten und dafür ihm ihrerseits ihre Dienste darzubringen. Die katholische Kirche dagegen, welche die Sonderung des Regiments von jeher besessen, begreift unter der Trennung vom Staat die Aufhebung aller Einwirkung desselben auf ihre Angelegenheiten, verpflichtet ihn dagegen fortwährend ihr durch materielle Hülfe und die Gewalt seines Arms zu dienen. — Ganz anders will sich nun die neue evangelische Kirche in Frankreich stellen. Gestützt auf die Verfassung beansprucht sie die Abweisung jedes staatlichen Einflusses als ein Recht; aber weit entfernt, die Darbietung

Digitized by Google

der Kräfte des Staats als eine ihr gebührende Dienstleistung in Anspruch zu nehmen, weist sie dieselbe im Gegentheil zurück, erklärt diese Zurückweisung auch von Seite jeder Gemeinde für eine Bedingung der Mitgliedschaft und sucht ihre Hülfe selbst in äusseren Dingen allein in dem Geist und in den Kräften, welche Dieser in den Herzen ihrer Mitglieder rege macht. Sie glaubt aus der Geschichte die Ueberzeugung gewonnen zu haben, daß die Verbindung von Staat und Kirche, selbst wenn sie eine so lose und ungleiche gewesen, als die katholische Kirche sie grundsätzlich fordert, nur dazu beigetragen hat die Welt hineinzutragen und den Glauben aus ihr zu vertreiben. — Mit Lust blickte die Synode auf die ruhmreichsten Zeiten der Geschichte der Kirche zurück, vornehmlich auf die apostolische und die Zeit der unter Verfolgungen des Staats erwachsenden Kirche. Und mit Theilnahme sehen wir die neue Kirche die Verachtung der Welt und die Verfolgung des Staats auf sich herabsehnen, um dadurch alle in ihr schlummernden Kräfte des Geistes zur Spannung zu bringen, und Erfolge zu erringen, die denen in jenen Zeiten ähnlich sein sollen. „Wir lieben die Kirche," heisst es in den Motiven der Synode, „nach dem Verhältniß Dessen, was sie uns kostet. Findet man sie in Ruhe und wohl besoldet, so erscheint sie uns als eine der administrativen Abtheilungen, in denen sich in guter Ordnung die Söhne der Katholiken, der Reformirten, der Lutheraner, der Juden rangiren. Wenn sie dagegen verfolgt wird und nur durch die freiwilligen Gaben der Christen besteht, dann schliesst man sich an sie und ihr göttliches Haupt an; man vereinigt sich eng mit den Brüdern, die an denselben Opfern und denselben Leiden theilnehmen; man erprobt die Süßigkeit der Gemeinschaft der Heiligen; alle Erklärungen des Herrn gewinnen ihren wahren Sinn und das Evangelium bekommt seine Heilkraft wieder. — Und wie im Innern der Kirche, so nach aussen. Die Kirche welche von der Welt gehasst wird, hat am meisten Einfluß auf die Welt. Die Welt, welche in der Kirche nur eine materielle Organisation erblickt, in dem Dienst am Wort ein Handwerk, in dem Bekenntniß eine Verpflichtung des gesellschaftlichen Lebens — sie muß dagegen von dem Schauspiel erschüttert werden, welches eine Kirche darbietet, die Nichts vom Staate begehrt und deren Existenz eine fortwährende Probe des Glaubens ihrer Mitglieder und der Allmacht Gottes ist."

Man kann daran zweifeln, ob diese Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche sowol nach den Vorschriften des Evangeliums als nach den Lehren der Geschichte die richtige sei, sowie ob die gegenwärtige Lage der Dinge in Frankreich wirklich von der Art sei, daß der Glaube

und damit der Fels auf welchem unvergänglich die Kirche begründet ist, nur auf diese Weise zu retten ist. Aber es wäre unrecht, den Männern unsre Achtung zu verweigern, welche den Muth besitzen, der Hülfe aller fremden und äusseren Kräfte zu entsagen und allein auf die Gnade des heiligen Geistes und seine Wirkungen in den Gliedern der Kirche ihr Vertrauen zu setzen; und es liegt der Wunsch nahe, daß dieß Vertrauen im Laufe der Zeit belohnt und der von ihnen vertretene Grundsatz als der richtige bewährt werden möge. Sie selbst sind fest davon überzeugt. Die Synode hat es ausgesprochen, daß sie stolz darauf sei, eine Wahrheit zu verkünden, welche ihren Weg durch die ganze Welt nehmen wird; sie fühlt sich glücklich in dem Gedanken, daß ihre Vereinigung, welche auf dieser Wahrheit gebaut ist, bestimmt sein soll beizutragen zur Verbreitung derselben über das alte Europa.

Sechstens. Die Gemeinden sollen aber nicht bloß dem Staate, sondern auch allen andern fremden Gewalten gegenüber selbständig sein; es ist daher von allen welche an der Vereinigung Theil haben wollen, gefordert, daß sie sich in einer vollkommen unabhängigen Lage befinden. Es giebt nämlich in Frankreich zahlreiche Gemeinden, welche von fremden Kirchen abhängig sind oder in einem Untergebenheitsverhältniß zu evangelischen Gesellschaften stehen. Seit Jahren schon hat insbesondere die „evangelische Gesellschaft Frankreichs" bedeutende Anstrengungen gemacht, um das Evangelium zu verbreiten, die durch dasselbe an den einzelnen Orten erweckten Christen zu vereinigen und aus ihnen Gemeinden zu bilden. Diese haben dann, ehe sie hinreichend erstarkt waren um sich als ein selbständiges Ganze zu erhalten, ihre Prediger und Lehrer und theilweise auch die äusseren Mittel des Bestehens von der Gesellschaft empfangen. Es musste durchaus unzulässig erscheinen, daß in diesem Stadium der Entwicklung befindliche Gemeinden sich an die Vereinigung anschlössen, und dadurch gleichzeitig neben der obersten Leitung durch die Synode der durch die Gesellschaft unterworfen wären. Vielmehr musste, da übrigens beide Kreise in völliger Harmonie mit einander leben, auch die leitenden Personen der neuen Unionskirche in der evangelischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle spielen, es als das Ordnungsmäßige angesehen werden, daß Diese in ihrem Bestreben zur Evangelisation Frankreichs fortfährt und die Gründung von Gemeinden befördert, sobald dieselben aber zur Selbständigkeit gelangt sind, sie in den Kreis der Vereinigung aufgenommen werden und ihr Abhängigkeitsverhältniß zur Gesellschaft aufgeben. Dieß hat auch die Synode wohl erkannt und zu dem Ende die Gründung einer Centralkasse angeordnet,

Digitized by Google

um namentlich den Gemeinden welche noch nicht ganz im Stande wären ihren Bedürfnissen allein zu genügen, die Möglichkeit des Zutritts zur Vereinigung zu eröffnen. Daher hat auch die Executivcommission, wie erwähnt, bereits einen Aufruf zur Darbringung von Beiträgen an die Centralkasse erlassen; und wenn bisher der Uebergang von Gemeinden aus dem Nexus der evangelischen Gesellschaft zu dem der Vereinigung weniger zahlreich als zu erwarten erfolgt ist, so liegt es vornehmlich an dem Umstand, daß die Letztere bisher noch nicht im Stande war den Ansprüchen derselben auf Unterstützung genügend zu entsprechen.

Dieß sind also die Forderungen, welche die Synode von 1849 an die Gemeinden gestellt und für unerlässliche Bedingungen erklärt hat, um Glieder der Kirche zu werden. Die Verfassung der Gemeinden hat dadurch in bedeutenden Stücken bereits einen gemeinsamen Typus erhalten, wenngleich für Das was man im engsten Sinne unter Verfassung verstehen kann, die Ordnung ihrer Aemter, noch eine große Mannichfaltigkeit offen gelassen, und nur das Pfarramt als unumgängliches Erforderniß vorgeschrieben ist. Um nun das Bild der Verfassung einer der Vereinigung angehörenden Gemeinde kennen zu lernen, greifen wir die der „evangelisch-reformirten Gemeinde von Paris" heraus, weil deren Einrichtungen ohne allen Zweifel für andere auch maßgebend sind, wenngleich es völlig ungerechtfertigt sein würde, von ihr ohne weiteres einen Schluß auf die andern zu machen. Während in den Beschlüssen der Synode öfters eine Nichtachtung und dadurch eine Verläugnung des streng reformirten Presbyterialprincips hervortrat, zeigt sich in der Verfassung der „evangelisch-reformirten Gemeinde von Paris" der reformirte Typus mit aller Schärfe ausgeprägt.

Die Gemeinde ist erst in der neuesten Zeit, in Folge der Verwerfung des Bekenntnisses durch die Synode von 1848 und des Austritts von Pfarrer Monod, entstanden. Es ist die dritte der pariser Gemeinden, welche, von dem gleichen Drange getrieben, auf der Synode von 1849 vertreten waren. Es kann daher nicht auffallen, wenn die Gemeinde das auf derselben angenommene Bekenntniß wirklich in ihre Stiftungsurkunde aufgenommen und vorerst darauf verzichtet hat demselben noch weitere Bestimmungen hinzuzufügen. Daß die Gemeinde im Uebrigen den von der Synode aufgestellten Forderungen nachkommt, versteht sich von selbst. Sie lässt neue Mitglieder nur zu, wenn sie erklären, daß in jenem Bekenntniß ihr Glaube enthalten sei. Diese Erklärung wird vor zwei Mitgliedern des Presbyteriums und einem dazu bestimmten Mitglied der Gemeinde abgelegt. Sie ist an kein bestimmtes Alter, an keine

festgesetzte Zeit des Jahres und an keinen Katechumenenunterricht geknüpft; auch kann sie nur von Einzelnen und nicht von einer Mehrzahl zugleich abgegeben werden. — Ferner sorgt die Gemeinde für die Bestreitung ihrer Ausgaben allein durch freiwillige Beiträge und nimmt keine Unterstützung vom Staate an. Ob sie auch Capitalien und Grundstücke zurückweisen würde, welche ihr von Gemeindegliedern geschenkt würden, ist nicht zu ersehen; doch darf man wohl nicht annehmen, daß das Bestreben, sich ausschließlich durch die in gleicher Weise fortdauernde Liebesthätigkeit zu erhalten, so weit gehen dürfte selbst den Mitgliedern die Gelegenheit zu entziehen, auch schon für die gemeinsamen Bedürfnisse späterer Zeit zu sorgen. Uebrigens wird eine regelmäßige Collecte eingesammelt, aus welcher die localen Ausgaben des Cultus, der Aufwand für die Armen und die Schulen und die Beiträge für die innere Mission bestritten werden, welcher Letztern ausdrücklich in dem Gemeindestatut gedacht wird; unter der jedoch nicht Das verstanden wird, was man jetzt in Deutschland darunter zu verstehen gewohnt ist, sondern nur der gerade Gegensatz der Heiden- oder Fremden-Mission, die Verbreitung des Evangeliums in Frankreich. Ausserdem wird ein Theil der sonntäglichen Collecte stets für die Centralkasse der Vereinigung bestimmt.

Die **Disciplin** wird folgendermaßen in der Gemeinde geübt. Vor Allem findet in Liebe brüderlicher Tadel statt, der als eine Pflicht aller Brüder angesehen wird, insbesondere aber den Aeltesten obliegt. Wenn Jemand sich einer notorisch ordnungswidrigen Aufführung schuldig macht und also sein Bekenntniß durch sein Leben Lügen straft, wird er von dem Presbyterium ermahnt, sich dem Tische des Herrn nicht zu nahen, bis er reuig geworden über seine Sünden. Bleibt diese Ermahnung ohne Erfolg, so kann das Presbyterium die Ausschliessung vom Genusse des Abendmahls aussprechen. Kehrt dann der Ausgeschlossene reuig zurück, so kann das Presbyterium ihn von neuem in die Gemeinde aufnehmen. Die Disciplin über die Aeltesten und Diakonen wird in den Instanzen der Ermahnung und Warnung ebenfalls von dem Presbyterium geübt; sind aber ernstere Maßregeln zu ergreifen, so muß es darüber an die Generalversammlung der Gemeinde berichten, welche schließlich zu entscheiden hat. Es kann also geschehen, daß die Gemeindeversammlung über die Diakonen, Aeltesten und selbst den Pfarrer die Entziehung des Abendmahls oder die Amtsentsetzung auszusprechen hat; und nur in der weiter unten zu erwähnenden Befugniß der Synode, bedrohliche Unordnungen in den Gemeinden beizulegen, würde ein Schutz zu finden sein gegen willkürliches Verfahren der Gemeinde. Uebrigens

Digitized by Google

ist auch vorgeschrieben, daß nach dem Befehl der Schrift (1 Tim. 5, 19) gegen einen Aeltesten keine Klage angenommen werden soll ausser auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen. Ausserdem verweist das Gemeindestatut die Mitglieder, wenn es sich um Beilegung persönlicher Beleidigungen handelt, auf die Worte der Schrift (Matth. 17, 15—17); und wenn Streitigkeiten über zeitliche Interessen entstehen, sollen Brüder zu Schiedsrichtern gewählt und nicht die Gerichtshöfe des Staats angesprochen werden (nach 1 Kor. 6, 1—9).

Der Cultus der Gemeinde wird im Einzelnen vom Presbyterium geordnet. Dasselbe muß dafür sorgen, daß gottesdienstliche Versammlungen stattfinden, in denen die Aeltesten welche Diener am Wort sind die Leitung haben, sowie Versammlungen zu gegenseitiger Erbauung, welche von jedem Aeltesten geleitet werden können. Uebrigens findet regelmäßig zu bestimmter Stunde des Sonntags Gottesdienst statt, und auch auf die Einrichtung von Abendandachten ist bereits Bedacht genommen. Der Gebrauch einer bestimmten gottesdienstlichen Form oder Liturgie ist in dem Gemeindestatut nicht angeordnet, vielmehr dem weiteren Ermessen anheimgestellt worden. Taufe und Abendmahl werden von der Gemeinde als eine göttliche Einsetzung angenommen. Das Abendmahl wird regelmäßig ein Mal im Monat gefeiert, ausserdem so oft es das Presbyterium für angemessen hält. Auch steht es Diesem zu, bei ernsten Veranlassungen die Gemeinde zu Fasten und Gebet aufzufordern. — Ueber Form und Zeit der Taufe ist gar nichts vorgeschrieben; doch ist in Betreff der Form, bei der unbedingten Anerkennung der Autorität der Schrift, nicht zu bezweifeln, daß die vom Herrn selbst angeordnete Form beobachtet wird. Ob dagegen ausschließlich die Kindertaufe oder die der Erwachsenen gutgeheissen werde, ist nicht zu ersehen; nur möchte für Jene daraus ein Schluß zu machen sein, daß als Zeichen des wirklichen Eintritts in die Gemeinschaft die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, nicht die nun erst oder von neuem zu vollziehende Taufe angeführt wird; wobei freilich die Kindertaufe die Bedeutung verliert, das Mittel der Aufnahme in die Kirche zu sein, dagegen um so entschiedener die des Sacraments empfängt, durch welches die Gnadengabe des Glaubens versichert oder ertheilt wird, nach deren wirklicher Darlegung dann die active Mitgliedschaft der Gemeinde beginnt. — Hierbei mag noch erwähnt werden, daß mit der Neubildung der Kirche auch ihr naturgemäßes Verhältniß zur Schule wieder hervorgetreten ist. Die Gemeinde bestreitet, wie schon bemerkt, aus ihren Mitteln die Ausgaben für die Schulen; sie sorgt insbesondere auch für den Religionsunterricht der Jugend, jedoch den Synodalbeschlüssen

zufolge in der Weise, daß nicht ein besonderer Katechumenenunterricht eingeführt wird. Auch sind bereits Veranstaltungen zur Eröffnung einer Sonntagsschule für Arme getroffen worden.

Die Aemter der Gemeinde sind das Amt der Aeltesten und das Amt der Diakonen. Diese findet die Gemeinde in der Schrift eingesetzt; sie hält jedoch dabei an dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen fest und erklärt ausdrücklich, daß, indem sie besondere Aemter anerkennt, sie dadurch keineswegs die Uebung der Gaben einschränken will, welche sich unter ihren Mitgliedern offenbaren, daß vielmehr Jenes nur geschehe, damit nach der Ermahnung des Apostels Alles in rechter Ordnung gethan werde. Den Beruf der Aeltesten findet die Gemeinde in den Stellen der Schrift bezeichnet, wo sie von Bischöfen, Aufsehern, Aeltesten, Führern und Hirten redet (Apostg. 20, 17. 28; Eph. 4, 11. 12; Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 1—7; Tit. 1, 5—9; Hebr. 13, 7. 17. 24; 1 Petr. 5, 1—4). Das Amt der Pfarrer oder Diener des Worts wird nicht als ein besonderes und über den andern stehendes unterschieden, sondern sie werden als Aelteste betrachtet, als Genossen der andern Aeltesten, die aber ausser dem Beruf der Andern noch im Besondern als Lehrer mit dem Unterricht und der Predigt beauftragt sind. Es wird aber sorglich vorgesehen, daß die Einsetzung der besonderen Aemter nicht dem allgemeinen Priesterthum Abbruch thue; sodaß sich die Thätigkeit der Amtsträger nicht qualitativ und specifisch von der der andern Gläubigen unterscheiden soll, sondern nur quantitativ und graduell, in der Weise daß die Amtsträger ihrem Beruf allein und ausschließlich obzuliegen haben, während dieselbe Thätigkeit von allen andern Gliedern geübt werden kann und soll, aber nur neben den sonstigen Geschäften ihres Berufs. Dieß tritt besonders deutlich bei den Bestimmungen über die innere Mission d. h. die Evangelisation und über die Armenpflege hervor. Darüber heisst es in dem Gemeindestatut: „Das Werk der innern Mission ist die Pflicht aller Glieder der Gemeinde. Nichtsdestoweniger kann die Gemeinde besonders Evangelisten beauftragen, um unter Leitung des Presbyteriums das Evangelium zu verbreiten.“ Ebenso: „Die Sorge für die Armen liegt allen Gemeindegliedern ob; nichtsdestoweniger wachen die Diakonen in besonderer Weise darüber unter der Leitung des Presbyteriums.“ — Hiernach erscheint das Amt nicht als etwas wesentlich Unterschiedenes und Gesondertes, sondern dasselbe ist nur um der Ordnung oder der Noth wegen vorhanden; und wenn die Verhältnisse es zuliessen, könnte dasselbe einmal ganz in der Thätigkeit der Gemeindeglieder verschwinden. Daß hiermit eine von der im größten Theil

der deutschen evangelischen Kirche weit abweichende Anschauung vom Wesen des kirchlichen Amts bezeichnet ward, bedarf keiner Ausführung.

Eigenthümlich, aber in engem Zusammenhange mit dem Uebrigen sind auch die in dem Gemeindestatut niedergelegten Grundsätze über die Berufung der kirchlichen Amtsträger, insbesondere der Pfarrer. Innerhalb der Gemeinde ist das gesammte Recht der Prüfung und Wahl derselben beschlossen. Die Gemeindeversammlung wählt, wie wir noch sehen werden, den Pfarrer; aber das Presbyterium muß zuvor seine Erklärung darüber abgeben, ob der Berufene auch den reinen Glauben, die Frömmigkeit und Befähigung besitze, welche zu diesem Amt erforderlich ist. Das Presbyterium also, und wofern nicht mehrere Geistliche in der Gemeinde sind, nur die nicht geistlichen Mitglieder desselben entscheiden über die scientifische und dogmatische Qualification des Berufenen. — Hinsichts der Weise der Amtsverleihung selbst heisst es in dem Statut: „Die Gemeinde erkennt es an, daß zu den Zeiten der Apostel die Aemter und besondern Aufträge durch Auflegung der Hände verliehen wurden, und sie schliesst sich diesem Gebrauche an hinsichts der Diener am Wort, der Aeltesten, Diakonen und der Brüder, die zu irgend einem Werk der Evangelisation berufen werden könnten. Sie ist jedoch weit entfernt, an eine menschliche Uebertragung oder Wahl die Autorität zu knüpfen, welche allein von dem Haupt, Jesus Christus, kommt; aber sie sorgt für die Ordnung, indem sie, soviel an ihr ist, durch ihre Wahl und die Handauflegung ihres Presbyteriums die Berufung constatirt, die vom Herrn kommt." Es ist also jeder Annahme einer Sacramentsnatur oder doch einer Verleihung der Gnade durch die Ordination entschieden entgegengetreten; dieselbe kann es nur äusserlich „constatiren," wenn etwa eine solche Verleihung stattgefunden, ist dagegen eine bedeutungslose Form, wenn dieß nicht der Fall ist. Ob die Handauflegung nur einmal geschehen oder bei jeder neuen Amtsverleihung wiederholt werden solle, ist nicht ersichtlich. — Was übrigens die nähere Ausführung dieser Grundsätze betrifft, so hat die Gemeinde, nachdem sie sich am 25. November 1849 constituirt hatte, am 13. Januar 1850 fünf Aelteste und drei Diakonen ernannt. Aelteste sind die beiden Pfarrer Monod und Meyrueis, der Prediger A. Delille, Graf A. Gasparin und Hr. Dyre. Am 27. Januar fand die feierliche Installation des Presbyteriums statt; da jedoch noch kein Presbyterium vorhanden war um die Hände aufzulegen, so empfingen die Aeltesten, wie der Bericht angiebt, ihren Auftrag direct vom Herrn. Es ist dieß sehr bezeichnend für die Bedeutung, welche man der Ordination beilegt.

Die Regierung der Gemeinde endlich wird durch die Generalversammlung und das Presbyterium geführt. Das Presbyterium besteht aus allen Aeltesten; die Diakonen haben daher nicht Sitz und Stimme darin. Seine Befugnisse bestehen in Folgendem: Es sorgt für die geistigen Bedürfnisse der Gemeinde, für die Armen, Kranken und die Schulen. Es verwaltet die Gaben, welche die Gemeinde empfängt. Es übt die Disciplin nach den oben angegebenen Grundsätzen. Es ernennt die Evangelisten, die Lehrer und Lehrerinnen. Ebenso ernennt es aus Mitgliedern der Gemeinde Diakonissen zur Pflege der Kranken und Hülfsleistung der Armen unter den Frauen, sowie auch andere niedere Bedienstete der Gemeinde. Es führt die Correspondenz mit der Synode und der Synodalcommission und unterhält auch die Beziehungen zu den andern Gemeinden. Es beruft die Generalversammlung und legt ihr einen Bericht über den Zustand der Gemeinde sowol als über die verschiedenen Gegenstände vor, welche etwa von Gemeindegliedern ihm überwiesen worden sind. Es ist endlich in allen Stücken das Organ für die ausübende Gewalt der Gemeinde, es vollzieht die Anordnungen der Generalversammlung, bereitet alle Angelegenheiten welche dem Beschlusse der Letztern unterliegen vor, und hat hierin ausschließlich die Initiative, sodaß Dieselbe nur über die ihr vom Presbyterium vorgelegten Propositionen Beschluß fassen kann. — Die Generalversammlung der Gemeinde besteht aus allen männlichen Mitgliedern, welche 21 Jahre alt sind. Weitere Eigenschaften derselben hat man nicht zur Voraussetzung und Bedingung gemacht, da man annimmt, daß nur gläubige Personen Glieder der Gemeinde sind. Die Generalversammlung tritt regelmäßig zweimal im Jahr zusammen, um den Bericht des Presbyteriums zu empfangen. Ausserdem kann sie vom Presbyterium ausserordentlich berufen werden, und dieß muß geschehen, wenn ein Drittheil der Mitglieder der Versammlung es fordert. Die Sitzungen der Versammlung sind öffentlich und finden in der Kirche statt. Die Befugnisse der Generalversammlung sind folgende: Sie setzt die Zahl der Aeltesten, der Pfarrer und der Diakonen fest. Sie wählt dieselben auf unbestimmte Zeit und mit einer Majorität von drei Vierteln der anwesenden Mitglieder. Ebenso ernennt sie die Abgeordneten zur Synode, und entscheidet über die Fragen welche der Synode vorgelegt werden sollen. Sie controlirt die Vermögensverwaltung der Gemeinde. Sie ertheilt die Ermächtigung zur Gründung von neuen Kirchen oder zur Erwerbung von gottesdienstlichen Localen, deßgleichen von Schullocalen. Sie entscheidet über die Abänderungen der Gemeindeverfassung und über eine engere

Vereinigung der Gemeinden von Paris. Sie wird zur Berathung gezogen bei der nach den Beschlüssen der Synode angeordneten Gemeinde-Visitation. Sie beräth endlich über die schwerern Fälle der Disciplin, welche die Aeltesten, Diener am Wort und die Diakonen betreffen. Ueberhaupt aber beräth und entscheidet die Versammlung über Alles was ein allgemeines Interesse für die Gemeinde gewährt. Im Zweifel ist also für die Berechtigung der Generalversammlung zu entscheiden. — Diese bedeutende Competenz derselben wird nur einigermaßen beschränkt durch die angeführte Bestimmung, wonach überall die Initiative dem Presbyterium gebührt.

B. Die Synodalverfassung.

Wie einmal die ganze religiöse Bewegung unter den Evangelischen in Frankreich beschaffen war, konnte dieselbe nur den Zug von unten nach oben nehmen. Es fehlte an einer bedeutsamen hochbegabten Persönlichkeit, welche die Bewegung leitete und die Wurzel oder Grundkraft werden konnte für die Entstehung und Ausbreitung der neuen Kirche. Vielmehr waren es, wie fast überall die Entstehung der reformirten Kirche sich also bezeichnet, einzelne des Heils bedürftige Seelen, sowol Laien als Geistliche, welche sich zusammenschlossen und dann den Trieb weiterer Vereinigung empfanden. So wurden die Einzelnen zur Gemeinde, die Gemeinden zur Kirche, oder zur „Vereinigung," deren äusseres Gemeinorgan in der Synode besteht. — Die Zahl der dem neuen Princip huldigenden Gemeinden ist bis jetzt noch zu klein, um Zwischenstufen zwischen ihnen und dem obersten Organ nothwendig erscheinen zu lassen, wie sie in der altfranzösischen reformirten Kirche bestanden und in Schottland noch vorhanden sind. Die Verfassung der Kirche beschränkt sich daher für jetzt auf die Zusammensetzung der Synode, auf ihre Befugnisse, auf das Verhältniß der Synode zu den Gemeinden, und auf die Einrichtung der Synodalcommission.

1) Die Zusammensetzung der Synode.

Die Zahl der Deputirten welche eine Gemeinde zur Synode abzusenden hat, richtet sich lediglich nach der Größe der Gemeinde. Es ist interessant zu sehen, daß den Beschlüssen der Synode zufolge eine Grenze, unterhalb deren eine Gemeinde nicht als solche anerkannt werden könne, nicht aufgestellt ist; vielmehr findet sich in den Motiven die ausdrückliche Erklärung, daß jede beständige Versammlung von Gläubigen eine Gemeinde bilde und daher an den Verhandlungen der Synode theilnehmen dürfe. Die Zahl der Deputirten steigt dann von 1 bis auf 4, jenachdem

die Gemeinde unter 30, 100 oder 200 eingetragene Mitglieder hat, zu denen, wie ausdrücklich bemerkt wird, auch die Frauen gehören. Ueber 4 Deputirte sollen jedoch keiner Gemeinde zugestanden werden. — Merkwürdig ist ferner, daß Vorsorge getragen worden ist die Zahl der geistlichen Mitglieder der Synode nicht zu groß werden zu lassen, indem, wenn eine Gemeinde mehr als Einen Deputirten zu ernennen hat, höchstens die Hälfte aus Geistlichen bestehen darf, sodaß also bei drei Deputirten, oder bei einer Gemeinde von 100 bis 200 Mitgliedern, zwei Laien und ein Geistlicher deputirt werden müssen. Die Synode hat sich zu dieser Anordnung, wie in den Motiven bemerkt wird, durch die Erfahrung bestimmen lassen, daß, wenn den Gemeinden in dieser Hinsicht gar keine Regel vorgeschrieben wird, sie mehrentheils geneigt sind ihre Wahl nur auf die Pfarrer zu lenken, — freilich ein gutes Zeichen für die kirchliche Gesinnung solcher Gemeinden. Uebrigens wird trotz dieser Anordnung nicht leicht die Zahl der Geistlichen auf der Synode in der Minorität sein, da den zur Absendung von 3 Deputirten Berechtigten die nur Einen absendenden gegenüberstehen, welche der Regel nach ihren Pfarrer wählen werden, während alle andern Gemeinden entweder zwei oder vier Deputirte absenden, von denen der Regel nach die Hälfte aus Geistlichen bestehen wird; obwol hierfür eine Bürgschaft in den Beschlüssen der Synode nicht gegeben ist, da sie zwar vorschreiben, wie viel Geistliche höchstens gewählt werden dürfen, aber nicht, wie viel mindestens gewählt werden müssen.

Noch muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß in diesen Bestimmungen eine völlige Aufgabe eines presbyterianischen Princips liegt, welches in der altfranzösischen reformirten Kirche anerkannt war. Damals galt die Vertretung jeder Gemeinde auf der Synode durch einen Laienältesten und einen Geistlichen als unbedingtes Erforderniß, sodaß, nur wenn Beide auf der Synode erschienen, die Gemeinde als vertreten galt und Namens ihrer eine Stimme abgegeben werden konnte. An diesen Grundsatz scheint man sich auf der Synode von 1849 nicht einmal erinnert zu haben. — Es ist sorgfältig vermieden worden, die Synode als eine beständige Behörde erscheinen zu lassen, was nach der Ansicht der Gründer der Vereinigung der möglichst unbeschränkten Selbständigkeit aller Gemeinden und der jedenfalls in ihnen ruhenden Souverainetät, und damit dem streng reformirten Princip der Kirchenbildung widersprechen würde. Deßhalb ist bestimmt worden, daß das Mandat der Synodaldeputirten mit dem Ende der Session erlischt für die sie gewählt sind, und daß die Synode sich nur alle zwei Jahre

ordentlicher Weise versammelt. Ausserordentlich kann sie aber von der Synodalcommission einberufen werden, und dieß muß geschehen, wenn mindestens der dritte Theil der Gemeinden es begehrt.

2) Die Befugnisse der Synode.

Gegenüber dem so entschieden ausgesprochenen Grundsatz der Selbständigkeit der Gemeinden erscheint die nun zu besprechende Competenz der Synode sehr ausgedehnt; zum deutlichen Beweise, daß auch in den independentischen Gemeinden ein starker Trieb der Vereinigung sich geltend machte und die Ueberzeugung sich aufdrängte, daß ohne eine entschiedene Gewalt der Gesammtheit die äussere und innere Ordnung in den Gliedern nicht erhalten werden könne.

Die Synode verwaltet durch Commissionen diejenigen christlichen Werke, über welche sie die Leitung empfangen hat. Die Commissionen erstatten jährlich darüber einen Bericht an die Synodalcommission, den Diese der Synode vorlegt. Auf diese Weise sind wenigstens Theile der Synode, nämlich die einzelnen Commissionen, welche sie zu bestimmten Zwecken ernennt, sowie die allgemeine Synodalcommission von einer mehr ständigen Beschaffenheit. Zu den hier hervorgehobenen christlichen Werken gehört die Evangelisation, die Sorge für gemeinsame Armen- und Kranken-Pflege u. s. w., vornehmlich aber die Verwaltung der Centralkasse, welche von freiwilligen Beiträgen gebildet werden soll und dazu bestimmt ist, den allgemeinen Bedürfnissen der Gemeinden abzuhelfen und den dürftigen Gemeinden Unterstützung zu gewähren. Auf der Synode waren zahlreiche und entschiedene Stimmen laut geworden, welche die Gründung einer großen gemeinsamen Kasse befürworteten, um aus derselben alle Pfarrer der Gemeinden zu besolden, und dadurch die Verbindung unter ihnen noch mehr zu befestigen und der Synode eine größere Kraft der Centralisation zu verleihen, wie dieß zum Theil in den freien Kirchen von Schottland und dem Canton Waad geschehen ist. Es überwog indeß die Rücksicht, daß durch eine so ausgestattete Centralkasse ein neues Budget an Stelle dessen treten würde, welches bisher der Staat gewährt, und daß dadurch die Gemeinden leicht in gefährliche Sicherheit eingewiegt werden könnten. Dagegen soll die nun eingerichtete und der Verwaltung der Synode untergebene Centralkasse lediglich dazu dienen, die gemeinsamen Ausgaben zu bestreiten und den in der Bildung begriffenen oder sonst noch unkräftigen Gemeinden Hülfe zu leisten.

Die Synode ordnet ferner Alles an, was die theologischen Studien betrifft. Es ist hierdurch der Synode Macht gegeben, Seminarien und theologische Facultäten zu gründen, den Lehrplan derselben

zu bestimmen, die Lehrer an- und abzusetzen und die beständige Aufsicht darüber zu führen. Ob eine solche Einrichtung demnächst wirklich ins Leben treten werde, kommt freilich auf die Ausdehnung und die Kraft der neuen Kirche an. Uebrigens ist es bemerkenswerth, daß in den Motiven der Synode von 1849 ausdrücklich erklärt worden ist, daß mit dieser Befugniß, theologische Studien einzurichten und zu leiten, keineswegs die unbedingte Nothwendigkeit derselben anerkannt worden sei. Es waren mehrere Mitglieder der Synode, welche die Anstellung von Pfarrern sehr befürworteten, welche keinen regelmäßigen theologischen Studien obgelegen. Und diese Stimmen waren leider bedeutend genug um die Synode zu bewegen, daß sie das Studium nicht zu einer nothwendigen Bedingung für Erwerbung des Pfarramts erhob; ja sie hat sogar der Synode inskünftige das Recht abgesprochen, allgemeine Bedingungen dafür aufzustellen. Die Betrachtung, daß es ja tüchtige Männer geben könne, welche durch ihre Erfolge in einer freiwilligen Ausbreitung des Evangeliums, durch ihre selbsterworbene Kenntniß der Schrift, durch ihren inbrünstigen Glauben einen unzweideutigen Beruf zum Pfarramt ablegten, hat dahin geführt jede feststehende Bedingung dazu wenn nicht zu läugnen, doch für überflüssig zu erklären, und auch hier wieder Alles dem göttlichen Geist und der Einsicht der Gemeinden zu überlassen. Es ist nicht zu läugnen, daß hieraus eine bedeutende Gefahr für die Kirche erwachsen kann, indem die Neigung das Charakteristische des geistlichen Amts zu verwischen hier zuerst praktisch werden wird, und die Befugniß der Synode für die theologischen Studien zu sorgen leicht eine illusorische werden dürfte, wenn die Gemeinden es vorziehen ungelehrte Pfarrer zu berufen.

Es ist ferner der Beruf der Synode, die Freiheit und Gleichheit der Confessionen zu vertheidigen. Hier wird es namentlich darauf ankommen, die Gemeinden gegenüber der Staatsgewalt zu vertheidigen. Was jedoch die Gleichheit der Confessionen betrifft, so haben die verbundenen Gemeinden selbst schon insofern für sich darauf verzichtet, als sie eine Unterstützung der Staatsgewalt durch Geld oder Darbietung seiner Macht bei Executionen u. s. w. abweisen; während die andern Confessionen fortfahren werden von diesen staatlichen Prärogativen Gebrauch zu machen, sie sogar als ein unentziehbares Recht in Anspruch zu nehmen, dadurch aber wenigstens vom staatlichen Gesichtspuncte aus eine bevorzugte Stellung einzunehmen. Hierin liegt freilich ein Aufgeben der Principien des modernen Staats, während die neue Kirche streng an den Consequenzen derselben festhalten will. Denn wenn

sich der Staat gegen die Religion überhaupt gleichgültig verhält, ist es unzulässig, daß er irgend einer Confession noch materielle Unterstützung zukommen lasse, und vollends hat für den glaubenslosen Staat die Unterscheidung zwischen anerkannten und geduldeten Confessionen keinen Sinn mehr. Indessen hat die neue Kirche schon allzu oft erfahren müssen, daß die verfassungsmäßig proclamirte Freiheit und Gleichheit des Cultus selbst in Frankreich nur auf dem Papier geblieben ist. Fast überall wird die katholische Kirche noch als die herrschende und bevorrechtete angesehen und geschützt; unter dem Vorwande einer Uebertretung des Clubgesetzes werden die rein gottesdienstlichen Versammlungen der neuen Gemeinden verhindert, da sie geeignet seien Unruhe und Verwirrung in die „anerkannte" evangelische und katholische Kirche zu bringen; und es ist kaum anzunehmen, daß die Synode im Stande sein wird diesen Unbillen zu wehren, da die Staatsgewalt auf die Reclamationen dieses Organs einer „nicht anerkannten" Vereinigung schwerlich Rücksicht zu nehmen geneigt sein dürfte.

Die Synode hat weiter den Beruf, mit den andern Kirchen in und ausser Frankreich, wel he denselben Glauben bekennen, in Verkehr zu treten und sich enger mit ihnen zu vereinigen. Wie die Synode also die vereinigten Gemeinden dem Staat gegenüber vertritt, so soll sie es auch gegenüber den andern Kirchen; und es ist ihr die Möglichkeit gegeben, das Princip, welches in der Vereinigung der Gemeinden ausgesprochen ist, auch in weiterem Umfange zwischen verschiedenen Kirchen desselben Glaubens zur Anwendung zu bringen. Indem so bei Erhaltung der besondern Entwicklung und Freiheit im Einzelnen innerhalb bestimmter Grenzen die mehreren Kirchen als geistiges Band das gemeinsame evangelische Bekenntniß ihrer Verbindung zu Grunde legen, würde die Möglichkeit sich bieten, die Bildung einer allgemeinen sichtbaren evangelischen Kirche anzubahnen und schließlich zu erreichen. Dieselbe würde sich den Staaten und der Welt sowie den nicht-evangelischen Kirchen gegenüber als eine geschlossene Gesammtheit darstellen, sowol durch die Gemeinsamkeit des einigen evangelischen Bekenntnisses als durch die gemeinsame oberste Regierung; während kein hierarchischer Zwang der Uniformität sowol in den Einzelkirchen als weiter innerhalb derselben in den Einzelgemeinden das evangelische Princip der Freiheit verletzen, vielmehr der typischen Sonderentwicklung in Verfassung, Cultus und Bekenntniß ebenso wie der mehr theologischen, wissenschaftlichen Entfaltung Raum gewähren würde.

Die Synode giebt ferner theils ihre Gutachten theils Ent-

scheidungen in allen den Angelegenheiten ab, welche die einzelnen Gemeinden freiwillig an sie bringen. Sie ist mithin die oberste Compromißinstanz; und da die Gemeinden ihrer Verfassung gemäß der Regel nach die Führung von Streitigkeiten vor dem weltlichen Richter vermeiden werden, so kann sich für die Synode ein reiches Feld der Thätigkeit aufthun, auf welchem nicht bloß nach den Grundsätzen christlicher Liebe wird entschieden werden können, sondern auch leicht im Laufe der Zeit, gemäß einer Gewöhnung an bestimmte Entscheidungsgrundsätze, ein ausgebildetes Kirchenrecht entstehen dürfte.

Endlich liegt es der Synode überhaupt ob, alle allgemeinen Angelegenheiten der Gemeinden zu berathen. Insbesondere also ist Alles ihrer Competenz untergeben, was die Vereinigung, ihre Verfassung, ihr Bekenntniß u. s. w. betrifft.

Am entschiedensten tritt aber die Gewalt der Synode in ihrem Verhältniß zu den einzelnen Gemeinden hervor.

3) Das Verhältniß der Synode zu den Gemeinden.

Bei jeder ordentlichen Versammlung empfängt die Synode von jeder Gemeinde ein schriftliches Referat über ihren Zustand. Es wird dadurch dem ersten Erforderniß einer Centralgewalt genügt: die thatsächlichen Verhältnisse zu kennen. Indem aber ein schriftlicher Bericht eingefordert wird, liegt es jeder Gemeinde um so mehr nahe, sorgfältig alle Thatsachen zu prüfen, um aufs strengste bei der Wahrheit zu bleiben und Nichts zu übergehen, damit nicht nach mündlichen Erklärungen der Bericht etwa mangelhaft erscheine. Zugleich werden dadurch alle Gemeinden in fortwährender Kenntniß von einander erhalten, und zu einer Prüfung der Einrichtungen an andern Orten, sowie zu einer innigern Verschmelzung derselben Veranlassung gegeben. Endlich bilden auch diese schriftlichen regelmäßig von allen Gemeinden eingesandten Berichte, welche im Archiv aufbewahrt werden, ein authentisches und reiches Material zur Geschichte der Kirche. — Die Synode soll sich aber nicht mit den von den Gemeinden selbst ausgegangenen Darstellungen ihrer Zustände begnügen, sondern sie hat auch das Recht und die Pflicht, sich selbst von denselben durch Abgeordnete zu unterrichten. Zu dem Ende ernennt sie für jedes Jahr Brüder, welche unter Leitung der Synodalcommission in den Gemeinden Visitationen abhalten und darüber jährlich Bericht erstatten. Auch diese Berichte liegen der Synode bei ihrem Zusammentritt zur Prüfung vor; sie ist daher sicherlich in Stand gesetzt die Verhältnisse der Gemeinden nach allen Seiten kennen zu lernen und über dieselben den Umständen nach zu entscheiden. Das Beispiel der

freien Kirche des Waadtlandes war vorzüglich maßgebend bei der Anordnung dieser jährlichen Visitationen. Es hat sich dort bereits bewährt, daß dieselben vorzüglich geeignet sind sowol die brüderlichen Beziehungen der Gemeinden unter einander und das Gefühl der Gemeinschaft zu stärken, als auch die Ordnung und die Anerkennung der gemeinsamen höhern Autorität aufrechtzuerhalten. Die reformirte Kirche hätte längst gut gethan, ein bisher vornehmlich nur in der lutherischen gepflegtes Verfassungs-Element in sich aufzunehmen. Die Besorgniß, ein nicht schriftgemäßes ständiges Amt entstehen zu lassen, hat namentlich davon abgeschreckt; auch die Motive der Synode von 1849 verwahren sich dagegen, daß die Visitatoren jemals eine mißbräuchliche Gewalt ausüben könnten. Es wird in dieser Hinsicht darauf aufmerksam gemacht, daß die Synode jedes Mal zu diesem speciellen Zweck Visitatoren ernennt, die mithin dadurch nur einen besondern Auftrag, aber nicht ein bleibendes Amt empfangen, und daß verfassungsmäßig der Auftrag nicht bloß auf Pfarrer sondern auf alle Brüder fallen könne, mithin nicht einmal an die Verwaltung eines Amts geknüpft zu sein brauche. Freilich wird hiermit wieder gerade eine Auffassung des Amts dargelegt, welche der in der deutschen Kirche großentheils herrschenden geradezu widerspricht.

Die Synode übt endlich auch eine entscheidende Zucht aus über die Gemeinden. Wie es ihrem Beschlusse natürlich überlassen ist neue Gemeinden in die Vereinigung aufzunehmen, so hat sie auch darüber zu wachen, daß die Bedingungen fortwährend erfüllt werden, an welche ihre Zulassung überhaupt geknüpft war. Insbesondere aber ist der Synode das Recht beigelegt worden darüber zu wachen, daß der Dienst am Wort als besonderes Amt in den Gemeinden erhalten und seiner Einsetzung gemäß geübt werde. Freilich sind die Bestimmungen darüber, in welcher Weise das Pfarramt als ein besonderes und vom Herrn eingesetztes anzusehen sei, durchaus nicht festgestellt; und da ausdrücklich hervorgehoben wird, daß durch die Existenz dieses Amts durchaus weder die freie Uebung der Gaben, die mit der guten Ordnung wohl verträglich sei, noch die Einsetzung anderer als der schriftmäßigen Aemter ausgeschlossen sei, so fällt jedes genaue Urtheil darüber weg, in welcher Hinsicht die Synode in den betreffenden Fällen einschreiten könnte, und es wird daher hier Alles der Beurtheilung im Einzelnen überlassen bleiben müssen.

Deutlicher dagegen ist die Gewalt der Synode für den Fall bezeichnet, wenn eine Gemeinde vom Glauben abfällt, oder ernste Unordnungen in ihrer Mitte vorfallen. Die ganze Vereinigung ist

auf dem übereinstimmenden Bekenntniß des gemeinsamen Glaubens gegründet; wie nun die einzelne Gemeinde aus Gliedern besteht, welche ihre freie Zustimmung zu dem Bekenntniß erklärt haben, und wie sie das Recht hat, einen Abfall von dem Bekenntniß, sei er nun ausdrücklich oder durch den lasterhaften Wandel an den Tag gelegt, durch Ausschliessung von der Gemeinschaft zu strafen, so steht in gleicher Weise auch der Gesammtheit dieß Recht in Bezug auf ihre Glieder, die Gemeinden, zu. Die Gemeinde kann entweder durch ihre berechtigten Organe zu erkennen geben, daß sie dem Bekenntniß der Vereinigung nicht mehr anhange; oder sie kann dem Abfall vom Bekenntniß in ihrer Mitte ohne einzuschreiten zusehen; oder sie kann endlich solche Unordnungen unter ihren Gliedern und zwischen diesen und den Amtsträgern ausbrechen lassen, daß jedenfalls die praktische Anerkennung und Geltung des Bekenntnisses und der in der Vereinigung angenommenen Grundsätze aufgehört hat. In allen diesen Fällen liegt es der Synode ob einzuschreiten, und zwar zunächst zu dem Versuche, um dem Uebel abzuhelfen; wenn aber die Gemeinde den Gehorsam versagt oder es sonst unmöglich ist die gestörte Ordnung wiederherzustellen, darf die Synode die Gemeinde gänzlich von der Vereinigung ausschliessen. So ist mithin die grundsätzlich in den Gemeinden geübte Kirchenzucht auch auf den weitern Kreis der Kirche in Bezug auf die Gemeinden selbst ausgedehnt.

4) Die Synodalcommission.

Schon bei Gelegenheit der Zusammensetzung der Synode sahen wir, wie es sorgfältig vermieden worden ist, derselben den Charakter einer ständigen Behörde zu verleihen. Von derselben Besorgniß hat man sich auch bei Errichtung des Executivorgans, der Synodalcommission, leiten lassen. Der Gedanke, ein permanentes Collegium mit der stetigen Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten zu beauftragen, also einen Kirchenrath oder ein Consistorium einzusetzen, ist bei den Berathungen der Synode nicht einmal angeregt worden. Vielmehr glaubte man nur die Wahl zwischen der Alternative zu haben: entweder alle Mitglieder der Commission für unmittelbar wieder wählbar zu erklären, und dadurch die Regierung der Kirche auf ein bestimmtes Centrum, wahrscheinlich Paris, zu fixiren; oder die Majorität der Commission für nicht wieder wählbar zu erklären, und dadurch zu bewirken, daß die Regierung wandernd wechsele zwischen den verschiedenen Knotenpuncten der kirchlichen Neubildung. In jenem Falle hätte man der Gewalt eine gewisse Art von Stabilität verliehen, die Verwaltung geregelt, die dazu berufenen Personen einigermaßen mit den Geschäften vertraut gemacht und den

Vortheil benutzt, welchen Paris für die Vertheidigung der religiösen Freiheit und die Leitung allgemeiner christlicher Unternehmungen darbietet. Bei dem andern Modus dagegen hinderte man die Bildung administrativer Traditionen, zog die kaum in die Verwaltung eingeweihten Männer wieder aus derselben zurück, brachte in die Ueberwachung der Rechte und die Leitung des ganzen Werks eine Unstätigkeit und großen Wechsel hinein, setzte hiermit das neue Unternehmen den Schwierigkeiten der Versuche und Schwankungen aus. — Nichtsdestoweniger hat sich die Synode für die zweite Alternative entschieden, und man kann sagen, recht eigentlich um die Schwierigkeiten welche damit sich darbieten herauszufordern und die Kräfte der Gemeinden zu deren Ueberwindung zu provociren. Man wollte absichtlich ein erkünsteltes Leben in den Gemeinden unmöglich machen und nur solche Gemeinden dulden, welche auch im Stande wären an der Leitung des Ganzen ein oder das andere Mal theilzunehmen. Man wollte nicht die Mehrzahl der Gemeinden den Pflichten und Schwierigkeiten der Regierung entziehen, vielmehr Alle für Alle sorgen lassen und dadurch sowol ein erhöhtes Interesse für die Allgemeinheit als das Bewusstsein engerer Gemeinschaft hervorrufen. Auch versprach man sich große Vortheile davon, wenn der oberste Sitz der Verwaltung wechselte und so allmälig allen den Districten nahe käme, in welchen die verschiedenen in der Vereinigung verbundenen Richtungen entwickelt sind. Endlich geht ja in Frankreich überhaupt bei allen besser Gesinnten die Neigung dahin, die Centralisation und die überwiegende Herrschaft von Paris aufzuheben und die Kräfte der Provinzen auch zur Geltung gelangen zu lassen. Dieß ist ein Bestreben ebensowol in der Kirche wie im Staat.

Zwar wurden auf der Synode von 1849 alle die Bedenken hervorgehoben, welche der beabsichtigten Bildung der Synodalcommission und vornehmlich den Bestimmungen entgegenstanden, daß nur zwei von den fünf Mitgliedern sofort wieder wählbar seien und nur höchstens zwei derselben Gemeinde angehören dürften. Die Majorität aber entschied sich doch aus den angegebenen Gründen dafür. Die Zukunft wird erst darthun müssen, ob es möglich sein werde auf diese Weise ein Organ zu bilden, welches nicht bloß die laufende Verwaltung zu führen, sondern auch die Interessen der Kirche den andern Kirchen und einem feindlich gesinnten Staate gegenüber wahrzunehmen vermöge. Die Erfahrung früherer Jahrhunderte spricht nicht dafür, und gerade die Geschichte der französisch-reformirten Kirche sollte drohend davon abmahnen; denn ein vorzüglicher Grund ihres Zerfalls war der Umstand, daß es in ihrer Ver-

Digitized by Google

fassung an einem beständigen zur Wahrung ihrer Rechte befähigten Organ fehlte, und die Kirche daher zersplittert und in der Zersplitterung innerlich und äusserlich vernichtet wurde, als es der Regierung gelang wiederholt den Zusammentritt der Synode zu verhindern.

Schluß. Es kann leicht sein, daß die in Frankreich seit dem Jahr 1848 innerhalb der evangelischen Kirche ausgebrochene Bewegung nicht diejenigen Resultate gewähren wird, welche die Leiter derselben erwarten, und daß der Erfolg die Bedeutung nicht rechtfertigen wird, welche wir der neu entstandenen Kirche beilegten, indem wir ihr diesen ausführlichen Bericht widmeten. Jedenfalls wird aber das Princip der Kirchenbildung, welches sich in der dortigen Bewegung offengelegt hat, einer mehr als flüchtigen Beachtung auch für die Mitglieder der deutschen evangelischen Kirche würdig sein. Die Entstehung der Gemeinde aus gläubigen Mitgliedern, der Kirche aus gläubigen Gemeinden ist zwar nur der streng reformirten Anschauung von der Kirche entsprechend, und wenn auch in dieser Entschiedenheit und Bewußtheit der Ausführung, so doch im Princip selbst nichts Neues; und die lutherische Kirche, wenn sie auch der Nothwendigkeit sich nicht wird entziehen können, größeren Nachdruck auf die Gläubigkeit ihrer Glieder zu legen und den Gegensatz gegen die Welt zu schärfen, dürfte doch schwerlich geneigt sein für jene Auffassung von der Kirchenbildung ihre gesammten Verfassungsprincipien dahinzugeben. Aber was für die lutherische wie für alle durch Bekenntniß, Verfassung oder Landesgrenzen geschiedenen evangelischen Kirchen Deutschlands in dem Vorgange der neuen französischen Kirche Hochwichtiges enthalten ist, das ist ihre Eigenschaft als einer Unionskirche, und das Princip einer Union der Gemeinden, wie es nur auf die deutschen Kirchen übertragen zu werden brauchte, um die allein mögliche, wahrhaft heilsame, ja vielleicht bald unumgänglich nothwendige Weise einer Union derselben d. h. eigentlich einer Conföderation, aber auf dem Grunde eines bestimmt formulirten gemeinen evangelischen Bekenntnisses, gegenüber den Staatsgewalten und der römischen Kirche und der ungläubigen Welt darzustellen.

Geschrieben im Juli 1850.

XI.

Johann Konrad Dippel und Antoinette Bourignon nach Leben und Lehre dargestellt

von

Dr. W. Klose,

Privatgelehrtem in Hamburg.

I. Johann Konrad Dippel.

Wenn man den gegenwärtigen ungläubigen und anarchischen Zustand der christlichen Gemeinden in der evangelischen Kirche bis zu seinem Ursprunge verfolgt, so gelangt man immer auf die Zeit der pietistischen Streitigkeiten. Dieß ist nicht etwa so gemeint, als wäre der Pietismus der Vater des jetzigen Unglaubens; auch suchen wir eine solche Quelle nicht. Aber es müssen doch in seiner Geschichte sich die Gründe offenbaren, warum er das nicht leistete, was man von ihm erwartete; denn bei seinem Hervortreten glaubten manche fromme Gemüther, nun werde das Reich Christi sichtbarlich auf Erde erscheinen. Warum geschah das nicht, weßhalb war mit seinem Dahinsterben der Aufklärerei und dem Unglauben Thor und Thür geöffnet, sodaß erst im gewaltsamsten Kampfe die Kraft des Glaubens wieder erstarken und für eine neue Entwicklung der Kirche der Weg gesucht werden konnte, auf welchem Standpunct wir jetzt noch stehen? Der Pietismus fand nicht den empfänglichen Boden, um seine Saat zu säen, wie dieß zur Zeit der Reformation der Fall war; damals lebte fast überall das Bewusstsein, das stufenweise durch mehrere Jahrhunderte zur Klarheit in den meisten Gliedern der Kirche gelangt war, daß es mit der Kirche schlecht stehe, daß man in Gefahr sei den Grund und Boden zu verlieren. So war es nicht zu Speners Zeit; man glaubte vielmehr fast überall, vom heiligen Geist erleuchtet zu sein, die tiefsten Tiefen desselben erforscht zu haben. Auch konnte wirklich der Pietismus der evangelischen Kirche in Beziehung auf die Lehre keine bedeutende Vorwürfe machen; der Stolz und Hochmuth, welcher in dieser Beziehung sich besonders der Geistlichen bemächtigt hatte, litt durch die neue Entwicklung eben keine Niederlage. So behauptete der Pietismus denn auch nur, die Orthodoxie sei todt und bedürfe einer neuen Belebung; man habe sich einseitig mit der Rechtfertigung durch den Glauben beschäftigt und

die Heiligung ganz bei Seite gesetzt. Diese hoben denn nun die Pietisten besonders hervor; nicht etwa auf Kosten der Rechtfertigung, aber indem sie von dem Fluß zu der Quelle zurückkehren wollten, konnten sie aus Aengstlichkeit den Weg nicht finden, es fehlte die großartige Begeisterung, sie schwankten hin und her und verloren dadurch das Zutrauen; man wurde mißtrauisch, und dadurch hatten sie sich schon halb um ihren Einfluß gebracht. Auch streifte die Lehre der Pietisten von der Heiligung nicht selten an die Selbstgerechtigkeit, und dieß übte auf die sich nach Freiheit sehnenden Gemeinden der evangelischen Kirche einen zurückstoßenden Einfluß aus. Endlich aber schlossen sich den Pietisten auch eine Menge von Menschen an, die von der neuen Bewegung zwar ergriffen waren, aber nicht genug gesundes Leben in sich hatten, um in der Bahn derselben zu bleiben, und die ihnen auf der andern Seite zu mächtig waren, um von ihnen in Schranken gehalten zu werden. Indem diese Leute, die doch zum Theil vom Pietismus anerkannt wurden, in allerlei extreme Richtungen fortrannten, haben sie nicht wenig dazu beigetragen den Pietismus verdächtig zu machen; ja sie sind es hauptsächlich gewesen, die in den Gemeinden überall den Samen des Unkrauts ausgestreut haben. Weil sie von Ort zu Ort vertrieben wurden, so ist auf diese Weise ihre Wirksamkeit eine weit verbreitete gewesen; und wohin sie selbst auf ihren Wanderungszügen nicht kamen, dahin gelangten ihre Schriften, die durch den polemischen Eifer der Orthodoxen beinahe täglich hervorgerufen wurden und überall bei den neuen Bewegungen zahlreiche Leser fanden. Zu diesen Männern ist nun auch Johann Konrad Dippel zu rechnen. Dieser galt viel bei allen Separatisten in der Mitte des 18ten Jahrhunderts, und die verschiedenartigsten Männer konnten Anknüpfungspuncte bei ihm finden. Auf der einen Seite war er Schwärmer und Alchymist, der das 1000jährige Reich gern gleich herbeigeführt hätte; auf der andern Seite durch den geringen Werth, den er auf alle Historie legte, ein Vorläufer der rationellen Richtung, die bis zum frechsten Unglauben in seinem Nachfolger Edelmann, der sich beständig auf ihn beruft, die Zukunft weissagend hervortrat.

Johann Konrad Dippel ward geboren auf dem Schlosse zu Frankenstein, eine Stunde von Darmstadt, wohin seine Aeltern damals vor Kriegsgefahr geflüchtet waren, am 10. August 1673. Sein Vater war Prediger in Niederrannstadt und starb im Jahre 1704. Früh bereits zeigte sich in Dippel ein feuriger Geist und leicht fassender Verstand, aber auch schon im 9ten Jahre hatte er Zweifel gegen den Katechismus; in seinen späteren Jahren nennt er den lutherischen Katechismus das

Digitized by Google

Schlimmste oder die Excrementa von Luthers Schriften, und behauptet, Luther lehre darin nicht, daß Christus von den Sünden befreie. In dem Pädagogium zu Darmstadt, wo Dippel den Unterricht des Rectors Georg genoß, ward er seiner Talente wegen von seinen Mitschülern beneidet; man sprach davon, er müsse einen Spiritum familiarem haben, darüber freuete er sich, er glaubte Christo gleich zu sein. Als man später von ihm sagte, er habe den Teufel, wollte er vor Freuden aus der Haut fahren; er glaubte, der Teufel spüre schon, welchen Abbruch er ihm thun wolle, und schwärze ihn an. Als er gar gegen die Pietisten zu Felde zog, glaubte er eine Säule der Kirche zu werden, und seine ganze Wissenschaft bestand doch, wie er selbst bemerkt, in einem guten judicio und in einer verwegenen hardiesse. — Dippel ward von seinen Lehrern angetrieben, früh die Universität zu beziehen, damit das Genie nicht aufgehalten werde. Daher begab er sich schon im 16ten Jahre, 1689, nach Gießen, wo damals die pietistischen Streitigkeiten im Entstehen waren. Dippel war orthodox und nahm sich vor reingläubig zu bleiben. Sein einiges Sinnen war sich groß zu machen; und hätten nicht seine beschränkten Vermögensverhältnisse entgegengestanden, so wäre er Dr. der Medicin und Theologie geworden. Dippel studirte indeß fleissig die Autoren beider Facultäten, disputirte und opponirte häufig, zog sich aber auch hier den Neid seiner Kameraden zu. Sein Eifer gegen die Pietisten stieg täglich; dennoch nahm das Ansehen der Pietisten zu. Bald erkannte Dippel auch, daß auf beiden Seiten gefehlt werde; die Behauptung, daß Spener nicht orthodox sei, verletzte ihn, wie er selbst erzählt, zuerst und ließ ihn argwöhnen, die Orthodoxen kämpften nur ihres Bauches willen. Neutral mochte er aber nicht bleiben; man hätte glauben können, er heuchle und schicke sich in die Zeit, während man bisher seine Kühnheit bewundert hatte. Den Pietisten zum Trotz besuchte Dippel jetzt alle liederlichen Gesellschaften, um sich durch ein eingezogenes Leben keiner Ketzerei verdächtig zu machen. Aber der Pietismus hatte doch schon Einfluß auf ihn gewonnen wider seinen Willen, sein Gewissen war getroffen. Zu Hause betete er heimlich zu Gott, so heimlich, daß er in Angst, in große Angst kam, wenn ihn Jemand beim Gebet ertappte, als wäre er bei einem Laster überrascht worden. Obgleich der Titel Magister nichts bedeutete, so bewarb er sich doch darum, weil er Professor werden wollte, und ohne Magister zu sein keine andern Magister creiren konnte. Weil er aber nicht gern über Etwas disputiren wollte, worüber schon irgend ein Anderer disputirt hätte, so sprach er de nihilo zur Verwunderung des Präses.

Nachdem Dippel also im 19. Jahr, 1693, Magister geworden war

mit 200 Fl. Kosten, wodurch seine Kasse erschöpft war, musste er sich nach einer Condition umsehen und kam zu einem Beamten nach dem Odenwald, wo er sehr gut behandelt wurde. In diesem Patmos war seine Absicht, eine Offenbarung gegen die Pietisten zu schreiben, um sich den Weg zur Universität zu bahnen. Bei dieser Arbeit sollten die symbolischen Bücher vom Gebrauche ausgeschlossen sein. Denn das sah er schon damals ein, daß die Pietisten sich eben so gut auf Spener berufen könnten, zumal da Dippel schon manche Scrupel gegen die symbolischen Bücher hatte. Er schrieb eine Dissertation über die Frage, wie weit der seligmachende Glaube einen Irrthum in der Lehre zulassen könne. Dippel suchte in dieser Abhandlung nachzuweisen, daß die Pietisten die Rechtfertigungslehre umstießen. Er schickte die Arbeit nach Gießen unter dem Vorwand, die Censur der theologischen Facultät zu erhalten, in der That um dort zu glänzen. Man freuete sich in Gießen über die Schrift; sie ist aber nie gedruckt, sondern später auf der Flucht in Neustadt an der Hardt liegen geblieben. Dippel hatte nun die Absicht nach Wittenberg zu gehen, um sich dort gegen die Pietisten Verdienste zu erwerben. Doch plötzlich wurde er andern Sinnes und fuhr nach Straßburg, weil man ihm sagte, daß die Pietisten dort wenig Ansehn hätten; er glaubte daher auch dort glänzen zu können. Aber in Straßburg traf er Alles anders an, als er erwartet hatte. Spener hatte dort viele Freunde und Verwandte; auch durften die Lutheraner dort durch innerliche Zwistigkeiten den Katholiken keine Ursache zur Verlästerung geben. Dippel schrieb eine philosophische Disputation, in welcher er die Behauptung aufstellte, daß alle erschaffene Geister in gewisser Beziehung materialistisch wären. Er wollte dann publice in philosophicis dociren; das wurde ihm aber abgeschlagen, darüber bekam er vor Wuth beinahe das Fieber. Doch wurde sein Plan ruchbar, und schon der Vorsatz erwarb ihm einen solchen Ruf, daß die Leute auf der Gasse ihn den hochstudirten Magister nannten, was ihn etwas erquickte. Um sich die Zeit zu vertreiben, las Dippel seinen Freunden ein collegium chiromanticum; denn in dieser Wissenschaft und in der Astrologie hatte er schon von Jugend auf ziemliche Fortschritte gemacht; Jedermann wollte sich jetzt in Straßburg von ihm wahrsagen lassen, und Dippel hatte genug zu thun die Leute von sich abzuwehren. Um auch etwas Anderes vorzunehmen als sich mit solchen Spielereien zu beschäftigen, ließ er sich als Prediger hören, er fand Beifall beim Volk, weil er ziemlich frei predigte; sodaß er als Pietist verdächtigt worden wäre, wenn ihn nicht sein Eifer gegen die Pietisten und sein freies Leben als einen Orthodoxen ausgewiesen hätte. Dippel spielte den

galant homme, nur die leere Börse machte ihn zuweilen zum Melancholicus; doch in Hoffnung, einst einen reichen Schwiegervater zu erhalten, lebte er herrlich und in Freuden, auch von Natur sorgte er nicht für den andern Morgen. Auf diese Weise verzehrte er in Straßburg in einem Jahre über 300 Thaler, und hatte doch nur 200 Fl. von Hause; er musste daher Schulden machen, wurde durch seine Gesellschaften in allerlei Händel hineingezogen, und stand deßhalb bei dem Rath nicht gut angeschrieben. Einst attaquirten er und seine Genossen einige Kaufmannsbursche in ihrem Laden, dabei wurde er von den Franzosen gefangen gesetzt; seine Landsleute erhoben deßhalb vor dem Wachthause solchen Lärm, daß die Schildwache endlich Feuer gab; aber der zufällig herbeieilende Intendant gab Dippel frei, er wurde mit Fackeln von der Bürgerschaft nach Hause gebracht. Als er das nächste Mal wieder predigte, schien ihm der Prediger-Kragen der Mühlstein, der dem welcher Aergerniß giebt um den Hals gehängt werden soll. In dieser Zeit las er Speners Glaubensgerechtigkeit und wunderte sich über das Buch, er konnte nichts Unrechtes darin finden; es stieg der Argwohn in ihm auf, Neid und Mißgunst möchten die Orthodoxen zu Angriffen gegen Spener veranlasst haben. Dippel beschäftigte sich damals zugleich mit dem Augustin und einigen andern Kirchenvätern; aber statt zu irgend einer neuen Ueberzeugung zu kommen, schien ihm jetzt alle Rechtgläubigkeit eine Thorheit zu sein, ja er wäre beinahe Atheist geworden, er hatte in keiner Meinung mehr eine Gewißheit. In dieser Zeit, bemerkt Dippel, ließ sich Gott am meisten in mir fühlen. Dennoch erwählte er wieder seine vorigen Wege, nur eiferte er nicht mehr gegen die Pietisten. Er sehnte sich von Straßburg weg, konnte jedoch seiner Gläubiger wegen nicht wegkommen; Dippel schrieb darauf eine Dissertation de conversione relapsorum und dedicirte sie seinem Landesfürsten, um zu sehen was für Wind zu Hause wehe; er schickte sie nach Darmstadt, aber sie wurde nicht abgegeben und Dippel wartete deßhalb vergebens auf eine Antwort. In dieser Zeit wurde einer seiner Landsleute in seiner Gegenwart tödtlich verwundet, auch Dippel kam in Verdacht; seine Gläubiger wollten dieß benutzen ihn festsetzen zu lassen, da versteckte er sich und entfloh nach Landau im August 1696, als jene Gegenden von feindlichen Armeen besetzt waren. In Landau wurde er in eine unordentliche Gesellschaft gezogen, verzehrte in 3 Wochen 40 Fl., obgleich er nur 2 Doublonen, die von einem Freund geliehen waren, in der Tasche hatte. Er fand indeß einen Bürgen, ging nach Neustadt an der Hardt und verzehrte hier in 8 Tagen 20 Fl., obgleich er nur 3 Fl. besaß. Da man gewohnt war daß er täglich spazieren ging, so verließ er

eines Tages heimlich die Stadt, schrieb jedoch seinem Wirth, er wolle ihm Alles bezahlen und hat dieß auch gehalten. Dippel war zur glücklichen Stunde weggegangen, denn seine Gläubiger in Straßburg hatten Soldaten hingeschickt ihn zu fangen; der Wirth hatte sie bewogen zu warten, da er glaubte, Dippel sei nur spazieren gegangen. In Worms gab er seinen Magister-Ring als Pfand für 6 Fl., die er für 8 Tage schuldig war. In Oppenheim wurde er für einen Spion gehalten, durch seinen Bruder befreiet und kam nun glücklich nach Hause. Hier überfiel ihn große Traurigkeit über sein Leben, doch richtete ihn der Gedanke auf, daß er niemals unzüchtig gelebt habe, obwohl er gern mit dem Weibsvolke conversirte. Dippel predigte jetzt fleissig, und da er die Wahrheit gut darstellen konnte, so fand er bei sei seinen Predigten vielen Beifall. Er selbst aber war ein Schalk, denn es war ihm nur um ein gutes Leben zu thun, um eine fette Station und eine günstige Heirath. Dippel fand viele Freunde, seine Heuchelei aber drückte ihn; er las eifrig das neue Testament im Griechischen und fand, daß die symbolischen Bücher Pauli Geist wenig erreicht hätten. Den Winter über blieb er bei seinen Eltern; im Frühjahr ging er nach Gießen. Hier schien anfangs große Hoffnung für ihn zu sein, sie wurde aber zu Wasser. Er wollte durch eine Heirath sein Glück machen, das schlug ihm fehl und er beschloß nun nie zu heirathen, bei welchem Entschluß er auch geblieben ist. Dippel hielt sich äusserlich unsträflich, aber er war stolz auf seinen Wandel, und beinahe wäre diese Heuchelei ärger geworden als sein früherer unordentlicher Lebenswandel.

Endlich brachte ihn Professor Arnold auf einen andern Weg. Dieser war damals mit zwei anderen Gefährten aus Sachsen nach Gießen gekommen und gab ihm gleich anfangs seine treue Liebe zu erkennen. Doch wollte der Heuchler noch nicht ganz aus Dippel heraus, bis er endlich gelobte, keinem Menschen des zeitlichen Nutzens wegen mehr zu Gefallen zu leben. Nun war aber seine Lage erst recht unglücklich: seine Aeltern und Verwandten trieben zum Amt, die lustigen Gesellschaften trieben in die Herrlichkeit der Welt, die Bücher und das Lesen war ihm bis auf den Tod zuwider, zu Thaten und Handlungen fehlte die Kraft; da suchte er die Einsamkeit. In dieser Zeit hatte Dippel eine Schrift widerlegt, welche gegen die Theologen in Gießen gerichtet war; er nannte seine Abhandlung orthodoxia orthodoxorum, und richtete sich in ihr wider sein Wissen und Gewissen noch nach den Satzungen, um seine Promotion nicht zu verscherzen. Doch bald gab er diese irdischen Absichten auf; ja als er zu der dritten Professur vorgeschlagen wurde, und man von ihm sagte, er be-

mühe sich darum, wollte er zeigen, daß er das nicht achtete, und schrieb seine Schrift: Papismus Protestantium vapulans, welche in ganz Deutschland ein Feuer anzündete, ehe sie confiscirt werden konnte. Mit der Professur war es freilich vorbei. — Seine üblen äusseren Umstände trieben ihn nun wieder zur Arzneikunde, die Neigung zur Chemie lebte wieder in ihm auf. In dieser Zeit besuchte er einen Prediger in der Nähe von Gießen; dieser steckte ihm alchymistische Bücher zu, Dippel weist sie mit Lachen zurück, der Prediger aber meint, er könne diese Geheimnisse am besten durchdringen; und da Dippel keine Hoffnung mehr hat bei der zunftmäßigen Geistlichkeit sein Brod zu finden, so glaubt er, da ihm die Goldmacherei nicht unmöglich erscheint, von Gott eine Gelegenheit zu erhalten sich als ein ehrlicher Mann zu ernähren. Er nimmt die Bücher also mit sich, liest nun auch die Experimente des Raymundus Lullus und macht praktische Versuche. Er hatte damals keinen Platz wo er sich ungestört einen Monat aufhalten konnte, sondern wurde überall verfolgt. Endlich aber scheint es ihm schmählich der Welt nicht Trotz zu bieten und diese Geheimnisse so im Verborgenen zu treiben; er hatte nach einer Arbeit von 8 Monaten eine Tinctur erfunden, die 50 Silber- oder Quecksilber-Theile in Gold verwandelte. Jetzt kaufte er in Hoffnung auf den Gewinn von einem Baron ein Landgut für 50,000 Fl.; aber bei seinem Eifer zerbricht ihm sein Glas, die Tinctur und alle Arbeit ist verloren, nur der Muth nicht, er fängt von neuem an, aber nun will ihm nichts gerathen; der Verkäufer will sein Geld haben, da borgt er noch 3500 Fl., giebt dem Baron auf Abschlag 1400 Fl., das Uebrige verschenkt er nach seiner Freigebigkeit; seine Arbeit aber hat kein Gedeihen. Täglich muß er Lästerworte hören, seine Gläubiger drängen ihn. Viele Bekannte konnten es gar nicht glauben, daß ein so verständiger Mann sich in Goldmacherei einlasse; Andere hielten es für ein eigenes Gericht, daß Dippel, der wider die heilige Stätte gelästert habe, jetzt solche Lästerworte anhören müsse. Ihn kümmerte es sehr, daß er seiner Lehre durch seine Conduite Vorurtheile in den Weg lege; aber seine Schulden trieben ihn immer wieder in die Chymie; endlich ging er ohne seine Schulden zu bezahlen nach Berlin im Jahr 1704. Hier miethete er für 1000 Fl. einen großen Palast und setzte seine Alchymie fort. In dieser Zeit soll er das Berliner Blau und das oleum Dippelii, das animalische Oel, erfunden haben. Im Jahre 1707 wurde er in Berlin gefangen gesetzt, wahrscheinlich verfolgten ihn seine Gläubiger; nach Andern ist er auf Verlangen des Königs von Schweden, Carl XII., festgenommen, weil er eine heftige Schrift wider Johann Friedrich Mayer, den damaligen Generalsuperintendenten

Digitized by Google

in Pommern, herausgegeben hatte; ja er sollte sogar ausgeliefert werden, das schlug aber Friedrich I. ab, weil auch Mayer heftig gegen die Hallenser geschrieben hatte. Durch die Fürbitte Reventlows kam Dippel nach 9 Tagen wieder frei, sollte aber schon wieder gefangen gesetzt werden, weil man unter seinen Papieren Anzüglichkeiten auf den König von Preußen gefunden hatte, als er in schwedischer Uniform entfloh, sich zunächst einige Zeit in den reußischen Ländern aufhielt und dann über Frankfurt a. M. nach Holland ging im Jahre 1707. Er kaufte sich in Amsterdam ein Haus, wurde Bürger der Stadt, erwarb sich die Würde eines Doctors der Medicin und prakticirte mit Glück, bald aber machte er neue Schulden, verkaufte sein Haus und entfloh. Auch in Amsterdam scheint er sich durch seine Schriften Händel zugezogen zu haben, nach Bolten (Nachrichten über Altona) besonders durch seine 1711 herausgegebene Schrift Alea belli muselmannici.

Von Holland ging Dippel 1714 nach Altona, da ihn der König von Dänemark schon vor einigen Jahren zum Kanzleirath ernannt hatte. In Altona äusserte er sich auf unbesonnene Weise über den Propst Fleischer, der die Kinder einiger Separatisten mit Gewalt hatte taufen lassen. Die Schrift führte den Titel: „Glückwünschender Zuruf an die würdigen und andächtigen Gerichtsdiener der Stadt Altona, nachdem dieselbe ohnlängst in denen passirten excessiv-heissen Hundstagen dieses 1716ten Jahres von dem jetzigen Herrn Probsten und dann dem gewesenen Vice-Präsidenten erwähnter Stadt, Herrn Lang-Reuther, ordentlich zu Mitgehülfen an den heiligen Sacramenten sind installirt worden, und den ersten Tauff-Actum den 16. Augusti an zweyen den Eltern mit Gewalt entzogenen Kindern executive verrichten helfen. In voller Hoffnung auch bald unter die Sacramentsdiener mit aufgenommen zu werden, ausgeschüttet und gesungen von dem Scharfrichter erwähnter Stadt." Da die Schrift Aufsehen machte, floh er nach Hamburg, wurde von hier requirirt und ausgeliefert, bis 1719 gefangen gehalten, und verurtheilt seine Titel zu verlieren, in einem rothen Mantel die Verbrennung jener Schrift durch den Scharfrichter mit ansehen zu müssen, dann geschlossen nach Kopenhagen gebracht und hier lebenslänglich gefangen gehalten zu werden. Von Kopenhagen wurde er nach der Insel Bornholm gebracht auf das Schloß Hammershuß. Das Gefängniß wurde aber bald durch die Milde des Befehlshabers gemildert, er wurde von vielen Seiten um ärztlichen Rath gefragt, durfte auch seine chemischen Versuche fortsetzen. Ohne sein Ansuchen erhielt er im Jahre 1726 durch Fürbitte der Königin von Dänemark und der Kaiserin von Rußland seine Freiheit wieder.

Digitized by Google

Er ging sogleich auf einem von ihm selbst gemietheten Fahrzeuge nach Schonen, um über Ystadt und Stralsund nach Deutschland zu reisen; in Ystadt musste er sich aber aufhalten, weil er keinen Paß hatte. Da bewog ihn ein Kaufmann aus Christianstadt, der seine Schriften gelesen hatte und ihn sehr verehrte, eine Zeit lang bei ihm zu wohnen. In Christianstadt bekam Dippel im September 1726 eine Einladung vom König Friedrich I. von Schweden nach Stockholm, damit er ihm Rath wegen einer Krankheit ertheile. Dippel wollte aber hierzu einen expressen Befehl des Königs haben; denn er musste dann den Winter über in Schweden bleiben, fürchtete aber den Widerspruch des Klerus, der zum Reichstage damals nach Stockholm zusammenkam. Dieser hatte auch schon Dippels wegen eine Deputation an den König gesandt und diesen gebeten Dippel aus dem Lande zu schaffen; der König rieth ihm daher sich auf die Reise zu begeben. Unterdessen war auf dem Reichstage über Dippel großer Lärm gewesen: die Ritterschaft hatte sich dem Klerus widersetzt und den König gebeten Dippel in Schweden zu lassen; dem Ritterstand schloß sich der Bürger- und Bauernstand an; nun lud der König Dippel ein nach Stockholm zu kommen. Dieser blieb noch einige Zeit in Christianstadt, und schon predigte der dortige Propst gegen ihn; das ward demselben aber vom Magistrat verboten in Bezug auf das königl. Edict, nicht gegen die Pietisten auf den Kanzeln zu streiten. Im Januar 1727 kam Dippel endlich in Stockholm an; er ward von dem Adel sehr freundlich empfangen und täglich von ihm eingeladen, auch der König und die Königin empfingen ihn sehr gnädig. Seine Freunde trugen sogar darauf an, ihn bei dem Bergwerks-Collegium anzustellen, seine Freimüthigkeit im Urtheil machte ihn indeß bald den Parteien unangenehmer. Da er nun selbst wohl einsah, daß er sich nicht würde halten können, so gab er eine Schrift heraus mit dem Titel „theologische Fragen," damit er dem Klerus doch einen Streich spiele. Dieser benutzte denn auch das Aufsehen, das diese Schrift erregte, und wusste es zu einem Beschluß des Reichstages zu erheben, daß er in 14 Tagen das Land meiden müsse. Dippel reiste den 5. December 1727 ab, kam im März 1728 nach Malmoe, blieb einige Zeit in Kopenhagen und hielt sich dann in Niedersachsen, Lauenburg, Lüneburg, Celle, meistens in Liebenburg im Stifte Hildesheim bei Goslar auf, bis der Superintendent Mayenburg zu Clausthal einen Befehl des Consistoriums zu Hildesheim auswirkte, nach welchem er auch das dortige Land meiden musste. Im December 1729 reiste Dippel ins Wittgensteinische nach Berleburg, wo alle Separatisten geduldet wurden; den Winter über blieb er auf dem Schloß zu

Wittgenstein, und kehrte dann nach Berleburg zurück, wo er sich ebenfalls in allerlei Streitigkeiten verwickelte. Dippel starb plötzlich am Stickflusse den 25. April 1734 auf dem Schloß zu Wittgenstein, wohin ihn der Graf hatte holen lassen; begraben wurde er zu Berleburg.

Dippel war gelehrt, beredt und munter, seine Satyre war scharf, und die Mißstände der Kirche wusste er wohl aufzufinden; aber er war voll Dünkel und frech in seinem Urtheil. Weit mehr als die Religion lag ihm die Aufklärung des Verstandes und das Niederreissen von Vorurtheilen am Herzen; darum hat er in der Kirche auch nur zerstörend gewirkt. In Bezug auf die Gelehrsamkeit glaubte er, man müsse sich nur mit Dem beschäftigen, was wahrhaft nützlich sei, entweder die Seele zu ihrer Bestimmung führe, das leiste die Theologie, oder das Beste der bürgerlichen Gesellschaft befördere, dazu diene die Jurisprudenz, oder was den Leib erhalte, das thue die Medicin, Chemie, Bergwerkskunde, Mathematik ausser der Algebra, die zu nichts tauge, der Landbau, die Gartenkunst, Viehzucht u. s. w. Die Logik, Metaphysik und philosophische Moral erklärt Dippel für überflüssig, die Redekunst für zwecklos; auch Tanzkunst und andere belustigende Künste schliesst er aus. Musik und Poesie billigt er ihres geheimen Grundes wegen; auch fremde Sprachen, Geographie und Geschichte soll man lernen.

Dippels Theologie.

So eifrig Dippel in seiner Jugend für die Orthodoxen gegen die Pietisten gekämpft hatte, so erzürnt und leidenschaftlich trat er später gegen sie auf; in je mehr Kämpfe er dadurch verwickelt wurde, wie er denn diesen Kämpfen sein unstätes Leben zuzuschreiben hatte, desto heftiger und leidenschaftlicher wurde er gegen sie, besonders gegen die Prediger. Er behauptet z. B. von den Orthodoxen, sie suchen mit ihrem Eifer nichts als ihre Faulheit und ihre Interessen, sie machen ihre Eigenliebe zu göttlichem Eifer; die Lehren von der wahren Buße, von dem Licht des Glaubens und vom Wachsthum des inwendigen Menschen sind ihnen böhmische Dörfer. Sie werden nicht vom Geiste Gottes regiert, noch viel weniger haben sie der Welt entsagt. Sie hören viel lieber den Spruch: „also hat Gott die Welt geliebet" u. s. w., als den: „es werden nicht Alle die zu mir sagen Herr, Herr, ins Himmelreich kommen." Wenn die Pietisten behaupten, ohne Erleuchtung des Geistes könne man kein tüchtiger Lehrer der Kirche sein, so verwürfen das die Orthodoxen; sie lehrten nämlich, die innere Bezeugung des Geistes sei freilich schön, allein sie könne irrthümlich sein, man müsse sich nach der Analogia fidei richten. Und doch beruht eben diese, erwidert Dippel, auf dem Zeugniß des Geistes, sonst

Digitized by Google

könne auch sie falsch sein. Gegen jene Behauptung der Pietisten, daß der Kirchenlehrer erleuchtet sein müsse vom heiligen Geist, erwidern die Orthodoxen, das nehme dem Worte die Kraft, binde den Segen Gottes und verhindere, daß Christus nicht mehr auf allerlei Weise verkündiget werde; die Heiligung des Predigers sei nicht so nothwendig, als die Gaben des Amts, diese könnten aber auch unheilige Personen haben, so der göttliche Prophet Bileam, und die Eselin, welche die Amtsgabe gehabt habe ihrem Herrn die Leviten zu lesen, ferner die Pharisäer, von denen Christus gesagt habe, daß man thun solle, was sie sagten. Dippel bemerkt dagegen: wenn die Pfaffen durch ihre Amtsgaben so gebunden wären, daß sie den nicht segneten, der verflucht werden müsse, so möge es hingehen; im Grunde beständen die Amtsgaben doch nur in einer besondern Erleuchtung, und bei den Orthodoxen würde der Pfaffe welcher sich in ein Amt eingedrängt habe, post factum als gültig und göttlich geachtet. — Die Orthodoxen sind ergrimmt, als ein Pietist der Dr. May bemerkte, er kenne einen Schuster, welcher mehr von der Schrift verstehe als 20 Pastores; eine solche Rede, sagen sie, schände das Ministerium, es setze die Pfarrer bei den Zuhörern herunter, daß ein stinkender Schuhflicker mehr verstehen solle als 20 evangelische Pfarrer. Dippel bemerkt dazu: es sei schmählich von den Pastoren, wenn man von ihnen rede, dieß gleich auf das Ministerium zu übertragen; er behauptet, alle Prediger sollten von Gott berufen sein, nicht von den Menschen; von den schlechten Mitteln und Wegen, auf welchen die Prediger ins Amt kämen, wolle er jetzt nicht reden, obgleich jetzt Keiner, sonderlich von ledigen Leuten, in ein Amt komme, er habe denn zuvor die Hure angebetet. An den meisten Orten habe der politische Arm sich mit Zuziehung der Geistlichen allein das Recht vindicirt, den Gemeinden Hirten zu setzen. Solche Hirten aber redeten nur von Dem, was ihnen auf Academien eingebläuet sei, aus formulis Concordiae, Commentariis und Postillen zusammengestohlenes Zeug, führten dabei ein lasterhaftes Leben und rühmten sich Amtsgaben zu haben; während ein Christ, solange er nicht mit Paulus sprechen könne, daß Christus Alles in dem Amte durch ihn rede, kein Botschafter Christi sein könne. Dazu komme denn noch, daß ein jetziges sogenanntes Ministerium durch formulas etc. ärger beschränkt sei als ein levitisches Priesterthum, so daß es sich schämen müsse sich ein Ministerium zu nennen; und dennoch wolle man alle Schwärmer ausrotten, um das faule Ministerium zu retten; und ein Dr. Schwartzenau wage zu sagen, es sei eine papistische Lehre, daß für den Prediger zum Verstehen des Wortes Gottes der heilige Geist mit den Heiligungsgaben erforderlich sei, habe doch Judas Ischa-

Digitized by Google

rioth rein und unverfälscht gepredigt. Dippel fügt hinzu: so oft die Prediger den gewöhnlichen Priester-Habit an sich erblickten, sollten sie sich in Demuth entsetzen, wie der Pfau über seine schwarzen Füße, dabei sich erinnernd, daß sie in einem solchen schändlichen und schädlichen Stand stehen, durch welchen das Geheimniß der Bosheit, Verführung, Heuchelei und fast alles gottlose Wesen in der Welt fortgepflanzt und erhalten werde; der Höchste werde über diesen Stand bald die Schaale seines Zornes und den Becher seines Grimms ausgiessen, alsdann werde sich der Herr der Heerden wieder annehmen und ihnen Lehrer der Gerechtigkeit geben. So weit über Dippels Stellung zu der Geistlichkeit.

Von Gott lehrt Dippel: er sei unendlich, allwissend, allmächtig und ewig, er allein sei ohne subtile Materie. Doch soll er an einer andern Stelle [die ich freilich nicht gefunden habe]*) auch Gott mit einer Lichtmaterie umgeben genannt haben, die gleichsam seinen Leib darstelle. Dippel läugnet die Schöpfung aus Nichts, ihm erscheint vielmehr die ganze Schöpfung als eine Emanation aus Gott. Die Schrift lehrt selbst, bemerkt er, daß Gott alle Dinge aus sich, durch sich und zu sich geschaffen habe, daß Gott die Welt durch sein Wort zugerichtet habe. Alle Creaturen haben ihr Wesen in Gott und werden in ihm getragen, sie sind Ideen Gottes, die früher in ihm existirt haben und durch ihn erzeugt sind. Die Schöpfung ist mit den Bildern, welche die Phantasie schafft, zu vergleichen; Gott kann natürlich keine Bilder ohne Wesen schaffen, wie Gott aber durch einen Actum imaginativum oder creativum ein körperliches Wesen schaffen konnte, das können wir freilich nicht erklären. Ausser von Gott kann man von keinem andern Geiste behaupten, daß er ohne Materie sei, keinen Leib habe. Der Leib sei übrigens die Wirkung des Geistes, denn alle Bewegung gehe hervor aus einem geistlichen Grunde, so auch das Gesetz der Schwere, es sei dieß die Liebe des Archeus seminalis zu seinem Centrum, der Erde; alle Bewegung gehe, wie gesagt, vom Geiste aus, das Gröbere werde von dem Subtileren bewegt, dieß sei ein allgemeines Gesetz durch die ganze Schöpfung, von den kleinen Kreisen bis zu den größten. So hänge der individuelle Geist, der eine Pflanze bewegt, ab von einem andern motor, nämlich von dem Archeus der Erde, dieser von dem Feuer der Sonne, dieser allgemeine motor hänge ab von einem noch subtilern, dem dieser Kreis von Gott untergeben sei. Der Mensch, dessen sichtbarlicher Körper ein Behältniß ist für Ideen, hänge seiner thierischen Natur nach ab von den Gestirnen, mit diesen wieder von den

*) Allerdings im jakob böhm'schen Sinne, z. B. Fatum fatuum §§. 5. 7. 11. u. a. Der Herausgeber.

Engeln und mit diesen von Gott. Auf der andern Seite sei der Mensch aber auch ein freier Geist, der über die Natur herrschen könne und über den natürlichen motor. Nun habe aber die äussere Natur durch den Fall den Fluch angezogen, die freien Geister aus dem Reich der Finsterniß hätten ihre falsche Magie in die äussere Natur seitdem einführen können, und die Geister der Natur seien fähig geworden solche Magie aufzunehmen. Durch die falschen Ideen der menschlichen Geister seien die äusserlichen Körper finster, dick und grob geworden. Da der Mensch nach dem Falle nur den freien Willen zum Bösen behalten habe, so sei er viel geschickter sich von dem Reich der Finsterniß leiten zu lassen. Dieß Reich habe in Folge des Fluches durch die falsche Magie in der Natur Kröten und Flöhe und anderes Ungeziefer erschaffen, und bei der anfänglichen Fruchtbarkeit der Natur neue vermengte Species hervorgebracht, denn der Teufel könne nur Mißgeburten hervorbringen. So wisse der Satan auch durch Kräuter u. s. w., wenn sie in der Exaltation des Fluches ständen, den natürlichen Körpern großen Schaden zuzufügen. Diejenigen Menschen aber, die durch eine göttliche Wissenschaft die natürliche Connexion besäßen, könnten durch natürliche Gegenmittel jedem Fluch vorbeugen. Auch würden die Menschen von den guten Geistern unterstützt, welche die Macht der Finsterniß in der äussern Natur aufzuhalten suchten. Die guten Geister erschienen dem Menschen übrigens nicht wenn er wolle; ja wenn der Mensch sie zu sich herabzuziehen unternehme, so könne er leicht statt dessen den Teufel in Lichtgestalt finden. Ausserdem belehrten die guten Geister die Menschen durch Gesichte, Träume und Ideen, und schreckten die Bösen. Die ersten Christen, lehrt Dippel, konnten in ihrer Imaginations-Kraft allerlei Wunder über die äussere Natur wirken; diese magische Kraft wurde durch Liebes-Bewegung gelenkt. So kann auch der Arzt nicht curiren, wo kein Vertrauen ist; und Gott kann nicht heilen, wo kein Hunger nach Gerechtigkeit ist. Gleichwie die Seele des Menschen unter dem Einfluß der Gestirne steht, so steht sie auch unter dem Anlauf der Ideen des Teufels, dieser kann ihr aber ohne ihre Einwilligung nicht schaden. Auch die irritirten Geister der Thiere machen impressiones auf die Menschen; daher die Sympathie und Antipathie. In der Anwendung der Bewegung der Geister besteht die Arzneikunde. Wenn z. B. der im Magen irritirte und in Haß und Ekel versetzte Archeus durch die stärkere und giftige Impression der Purganz oder des Vomitivs noch confuser gemacht wird, so vergisst er seines vorigen Feindes und wendet alle Meinung gegen den neuen unhöflichen Gast; und wenn er so viel noch vermag, daß er den giftigen Stürmer wiederum kann unten

oder oben hinausjagen, so geschiehts dann per accidens, daß bisweilen die Hülse und das Haus, worin der erste Versucher gewohnt und welches insgemein materia peccans genannt wird, mit der noch schlimmern materia der Purganz zugleich hinausgeworfen wird, da dann der Archeus einigermaßen wieder besänftigt wird. Die Aerzte, welche die Kräfte der Natur kennen, die Adepten, können durch die Gold-Tinctur das Leben der Menschen verlängern, da das Gold mit der Lichtnatur zusammenhängt, so daß ein Mensch durch die Tinctur 400 Jahre alt werden kann.

Die Welt war zuerst für die Engel erschaffen, Gott entzog ihnen aber zuweilen den Genuß seines Lichts und seiner Liebe, damit sie ihre Abhängigkeit von ihm desto besser erkennen könnten, und ihnen Gelegenheit gegeben werde ihre Freiheit zu gebrauchen. In dieser Probe bestand Lucifer mit seinen Anhängern nicht, darum fiel ihre Wohnung in ein finsteres Chaos zurück; denn so heisst es im Anfange der Bibel: die Erde ward wüste und leer. Lucifer raset nun gegen sich selbst, bis er ausgebrannt ist, sich in Demuth senkt und sich nach seinem alten Wohnort zurücksehnt. Bis dahin gehen diese Teufel, diese Feuergeister (denn als das Licht sich wider Gott wandte, wurde es Feuers-Grimm) auf Raub aus, sie suchen die Creaturen zu ihren Gesellen zu bekommen, bis sie einst durch Christus werden gefesselt werden, dann kommen sie zur Demüthigung. Lucifers falsche Magie hat das Paradies in einen unförmlichen Klumpen umgewandelt, daher schwebte der Geist Gottes auf dem Wasser und verlangte eine neue Schöpfung. In der neuen Schöpfung war schon der Fluch, in den Körpern des Himmels war mehr Licht als in den irdischen, mit Weisheit hatte Gott die neue Schöpfung mehr ins Körperliche versenkt, um sie dem Auge des Lucifer zu entziehen. Der aber erblickte sie doch und benutzte die Richtung auf das Irdische, um den Menschen, welcher der Natur anstatt des stolzen Jupiters vorgesetzt war, der das Paradies bewahren sollte bis die Vollkommenheit des Lichts wiedergebracht wäre, zum Abfall zu reizen und das Böse in ihm hervorzulocken. Der an Lucifers Stelle geschaffene Adam hatte eine höhere Natur, den Geist, und eine andere den Thieren zugewandte, die Seele. Auch Adam musste, wie die höheren Geister, die Probe bestehen, auch er fiel und verlor nun seine Herrschaft über die niedere Natur (Seele), ja durch sie suchte er Stillung seines Hungers aus dem Licht der äussern Natur; durch dieses Hinabsteigen ward verhindert, daß er nicht ganz Teufel ward, auch sah ihn Gott barmherzig an, weil er nicht so muthwillig wie der Teufel gefallen war, indem Dieser ihn gereizt hatte. Uebrigens bekennt Dippel, die Beantwortung der Frage, wie der Mensch habe abfallen können, sei

so schwierig, daß auch die schärfsten Geister ihren Witz vergebens daran versucht hätten. Dippel löst sie so, daß er sagt: Gott habe auch dem Menschen den Einfluß seiner Seligkeit auf einige Zeit entzogen, um ihn fühlen zu lassen, daß er seine Seligkeit von ihm habe; dieß aber zu wissen war dem Menschen absolut nöthig, damit er seine Liebe immer weiter in den Schöpfer ausbreite.

In Bezug auf die Sünde bemerkt Dippel ausdrücklich: sie sei keine bloße Privation, sondern etwas Positives und Reelles, beruhe in dem eigenen Lebensgrund des Menschen, denn der Hunger nach dem falschen Gut sei etwas Positives. Vorzugsweise besteht nach Dippel die Sünde in der Lust und Begierde nach dem Irdischen; doch findet man auch Stellen in seinen Schriften, in denen er den Eigenwillen als die Wurzel der Sünde darstellt. Nach seiner vorherrschenden Ansicht besteht die Heiligung dann auch in der Verläugnung des Irdischen, in der Sehnsucht nach dem Himmlischen. Die Lust an und für sich, sagt er, ist nicht böse: sonst könnte auch kein Ochse oder Esel ohne Sünde sein; und sollte jede Lust nach eines Andern Gute sündlich sein, so könnte kein Verkauf stattfinden, denn es kann kein Contract geschlossen werden, wo nicht auf beiden Seiten Lust ist. Nach Dippel besteht die Sünde hierbei in dem Irrthum, in der Blindheit, wenn die Lust auf ein falsches Gut gerichtet ist. Dippel sagt: die Orthodoxen behaupten, es solle in dem Menschen kein Gefühl, nicht die geringste Bewegung sein, die nicht vollkommen in der Liebe Gottes brenne. Darauf erwidert er: einen solchen Grad der Liebe habe nicht einmal Adam vor dem Falle gehabt, daß sich nichts in ihm sollte geregt und bewegt haben, als nur in der Liebe Gottes; durch solche Strenge häuften die Orthodoxen Confusion auf Confusion, damit sie nur ihre Imputation halten könnten; weil man auf solchem Fuß allezeit, auch in der Vereinigung mit Christo ein Sünder bleiben müsse, so wäre es den Orthodoxen ziemlich gleichgültig, ob in der That in ihren schönen Christen die Sünde herrsche.

Nachdem der Mensch gefallen war, musste er sich abquälen in der Natur, damit Gottes Ruf desto eher Gehör fände. Da der Mensch die Nahrung für seinen Geist allein in Gott hat, und er diese durch die Sünde verlassen hat, so ist er ganz unsinnig, nie zu sättigen und zerstört durch seine Unmäßigkeit selbst seine niedere Seele. Verlassen wird er dastehen in der Hölle, denn die Höllenqual besteht in einem beständigen Hunger ohne Befriedigung, da alle irdische Dinge nach dem Tode aufhören. Durch die Sünde ist der Mensch ein Sclav seiner Lüste geworden, während er früher ihr Herr war, ja er ist unter die Herrschaft der Sterne und

äussern Elemente gefallen; durch Weisheit kann er indeß wieder Herr der Gestirne werden, wie selbst die Heiden lehren. Auch hier wiederum scheint die Sünde vorzugsweise als Irrthum aufgefasst zu werden. Der Mensch, lehrt Dippel ferner, muß auf dieselbe Weise wie er gefallen ist zurückgerufen werden, nämlich durch Verläugnung des Irdischen. Alle die in ihren irdischen Begierden bleiben, können unmöglich das Himmelreich gleich nach dem Tode schmecken, weil sie dann nur Hunger nach dem Irdischen haben werden. Es ist daher ein arger Betrug des Teufels, wenn man durch Christum nur wiefern er Hoherpriester ist selig werden will, und nicht zugleich sein prophetisches und königliches Amt sich aneignet, wenn man sich auf Christi Verdienst verlässt ohne heilig zu werden. Gottes Mittel zur Besserung der Menschen sind entweder unmittelbare, indem er dem menschlichen Geiste Ekel gegen die Sinnenlust und das Bestreben zum Guten in ihm erweckt, oder ihm durch Zuschickung unangenehmer Vorfälle Anlaß zur Besserung giebt, endlich dadurch daß er sich den Menschen in Menschengestalt offenbarte. Zweitens wirkt Gott mittelbar auf die Menschen durch den Dienst der Geister, welche sich den innern Sinnen mittheilen und den Menschen durch Gefühle u. s. w. ermuntern; auch durch die Schriften heiliger Menschen, dahin gehört die Bibel. Gott errichtete aber auch verschiedene Anstalten, um die Menschen zu sich zurückzuführen, bis er in Christo sein Werk vollendete. Schon im alten Bunde sollten die Opfer ein Zeichen sein, daß man das Irdische Gott darbringen müsse; auch in Christi Lehre ist dieß der Hauptpunct, daß man das Irdische verläugnen müsse und nur nach dem Ewigen verlangen solle. Da der Mensch seit dem Fall seine Liebe auf sich gerichtet hat, so war auch kein anderer Weg als Verläugnung und Kreuz, um auf den rechten Weg zurückzukommen. Christus hatte von Anfang an, seit dem Sündenfall die Menschen zu Gott zurückzuführen gesucht. Allein die wenigsten Menschen wollten auf den Geist hören; da sonderte sich Gott den Abraham und seine Nachkommen zu einer eigenen Gemeinde aus, Diese sollte durch äussere Gesetze zum innern Heil geführt werden. An einer andern Stelle sagt Dippel: Gott hat das jüdische Volk aus demselben Grunde erwählt, aus welchem Sokrates die Xanthippe genommen hat: weil es so dumm, hartnäckig und boshaft war, daß es vor allen andern einer Leitung bedurfte. Das Volk war so verwildert, daß es nur durch niedere Affecte in Zaum gehalten werden konnte. Das mosaische Gesetz hatte nur den Zweck, eine bürgerliche Gerechtigkeit herbeizuführen, die groben Ausbrüche der Sünde zu beschränken und zu verhindern; zur ewigen Glückseligkeit kann es nicht leiten. Der ganze Plunder des cere-

monialen Gottesdienstes, sagt Dippel, mit allen seinen Opfern und äusserlichen Figuren, ist von Gott aus dringender Noth mit Ekel und Verdruß geordnet worden, weil das Volk ohne solch Gepränge alsobald in die ägyptische Abgötterei zurückgefallen sein würde. Thöricht sei der Glaube, daß das Gesetz von Gott geordnet sei um die Güter des neuen Bundes vorzubilden; aber das sei wahr, daß Paulus sich in seinen Allegorien seinen Brüdern nach dem Fleische accommodiret habe, um ihnen nicht allzu hart zu fallen. Weil die Juden bei dem Aeusserlichen stehen blieben, so musste das Wort, das allezeit bei dem menschlichen Geschlechte war, Fleisch werden, um die Sünde zu ihrem Nichts zu bringen. Da Jesus, das ewige Wort des Vaters, durch welches alle Creatur Leben hat, als die wahre geistliche Universal-Tinctur das Werk der Wiederbringung des menschlichen Geschlechts vollführen sollte, so musste dieses sonst allgemeine geistliche principium activum auch mit dem Samen Abrahams centraliter vereinigt werden, so daß Gott Mensch und Mensch Gott wäre, aus welcher centralen Vereinigung erst die Tinctur zur neuen Creatur des Menschen entspringt. Christus sagt: „werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes, so habt ihr kein Leben in euch.“ Das ist nicht zu verstehen von der Gestalt des Fleisches der Sünden, welches Christus aus Maria angenommen hat, welches er selbst erst durch das Fleisch, welches er aus dem Himmel mitgebracht, hat tingiren und befreien müssen, bis es endlich nach dem Tode am Kreuz auch ist zur Tinctur erhöht worden. Der Schlangen-Same nämlich ist in der äussern Natur, deren Christus aus Maria theilhaftig geworden ist, noch nicht gänzlich getilgt gewesen, ehe Christus durch den Kreuzestod verklärt wurde und den Leib der Auferstehung anzog.

Dippel hält somit die Gottheit des Sohnes fest, ja er beklagt sich bitter, daß man ihn des Socinianismus beschuldige, da er schon durch seine Ansicht von Christus, durch seine Lehre von dem Christus in uns und von der Wiedergeburt von keiner Secte weiter entfernt sei, als von dieser. Aber die Speculationen über die Trinität und Christologie scheinen ihm unfruchtbar, und er selbst mag in dieser Beziehung zu keiner bestimmten Ansicht gekommen sein. Gott, sagt Dippel, offenbart sich in verschiedenen Charakteren und Wirkungen; die Charaktere sind Ausflüsse aus Gott, nach der Schrift genannt Vater, Sohn und Geist. Die Wirkungen dieser verschiedenen Charaktere folgen in den einzelnen Menschen wie in den Zeiten auf einander. Zuerst ist das Säculum des Vaters, oder das Gesetz des alten Bundes; dann die Liebe in dem Reich des Sohnes; hierauf das Säculum des heiligen Geistes mit seinen Wunder-

gaben, welche Zeit wir noch erwarten. Wie aber Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden seien, darüber ist nicht zu zanken; ob die Drei einerlei Macht, Gewalt und Ewigkeit haben, ist nicht in der Schrift zu finden; vielmehr ist der Vater größer als der Sohn, und Vater und Sohn haben den Geist gesandt, also findet eine Subordination statt. Doch muß der Sohn nicht in die Zahl der Creaturen gesetzt werden, er muß wesentliche Macht und Herrlichkeit haben. Christus hat sich den Menschen aber auch schon vor seiner Menschwerdung mitgetheilt. Diejenigen Heiden welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit nicht aufgehalten haben, haben in ihrem Wandel die heilsamen Worte Christi vor vielen Christen ausgedrückt und auch in ihren Schriften Documente des Geistes der Wahrheit hinterlassen; so z. B. Mercurius Trismegistus in seiner Schrift de rerum natura und de regeneratione. Trismegistus hat die Geheimnisse der christlichen Religion zwar mit andern Worten ausgedrückt, aber er ist dem Paulus gleich, und doch hat er 4000 Jahre vor Christus gelebt; wer ihm folgt, wird den Weg der Seligkeit nicht verlieren. Gott ist an keine Zeit oder Umstände der Person gebunden. Jeder kann in seiner Religion selig werden, der in Christo Gott zu gefallen sucht; auch Heiden, Juden und Muhamedaner kann Gott an sich ziehen, und zwar ist es eher möglich, unter den Heiden selig zu werden, als unter den heillosen Orthodoxen. Das Wesen und Wort Gottes (Logos) ist den Heiden so nahe als den Christen.

Ueberall finden wir bei Dippel eine Abschwächung des historischen Christus, um den Christus in uns zu erheben. Die Behauptung, daß die Erlösung vor 1600 Jahren vollendet sei, ist ihm eine Thorheit. Wie wenig Werth Dippel auf die Menschwerdung Jesu Christi legte, lässt auch folgender Satz durchblicken. Dippel sagt: Gott musste den Menschen seine Seligkeit mittheilen und folglich in ihnen wohnen, sie seiner Natur theilhaftig machen, ausser welcher keine Seligkeit ist; um ihnen den Weg zu diesem Heile desto leichter zu machen, kleidet sich Gott sichtbarlich in eine menschliche Person. Eine innere Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi leuchtet Dippeln nicht ein. Dagegen sagt er: Christus muß noch jetzt in jedem Menschen geboren werden und durch Leiden zur Vollendung kommen. Der äusserliche Glaube nutzt gar nichts; die Wissenschaft von dem Amt und der Person des Messias ist unnöthig, ja es kann einer das Heil besitzen, obschon er keinen Begriff, ja einen irrigen Wahn von Christo hat. Daher kann Keiner dem Andern des Wissens und der Meinungen wegen die Seligkeit absprechen, unser Unverstand hebt Gottes Liebe nicht auf. Es ist dieß Letztere gegen den Stolz und Hochmuth der Orthodoxen auf ihre reine Lehre gerichtet,

und wäre gewiß ein Satz gewesen, der sehr heilsam hätte werden können, wenn er aus gesunderem Boden entsprossen wäre.

Wie Dippel in dem Lehrsatz von Christus den historischen Christus in den Hintergrund treten lässt, so setzte er auch die Heiligkeit der Schrift herab. Er behauptet, die Schrift sei nicht Gottes Wort, sondern sie enthalte nur Gottes Wort, sie sei nur ein Bild des Logos, Niemand könne aus der Schrift das Leben und die Wiedergeburt haben, wie sie denn auch nur denen gestellt sei, die schon Gottes Volk sind, denen sie dann als Zeugniß der Wahrheit nützlich sei; Keiner könne aus dem geschriebenen Wort die Wahrheit recht fassen, er habe denn zuvor das innere Zeugniß des Geistes. Aus den Schriften der Propheten und Apostel, sagt Dippel, welche nur äusserliche Mittel sind, kann die Kraft nicht geschöpft werden, welche bei Gegenwart und mündlicher Predigt der Apostel sich herfürgethan hat, denn Gott ist nicht in den Buchstaben verklärt, sondern in den Seelen. Wo der Autor und Ausleger der Schrift nicht schon in dem Menschen ist, da bringt der Buchstabe keine Frucht, das sieht man bei der jetzigen Confusion, wo Jeder die Bibel nach seinem Sinne auslegt. In Bezug auf die Inspiration behauptet Dippel, daß sie in der Schrift ihre verschiedenen Grade habe, sodaß ein heiliger Schriftsteller vor dem andern unfehlbarer sei; Christus allein sei ganz unfehlbar. Auch sind nicht allein die Schriften die wir jetzt in der Bibel haben, für canonisch zu halten, weil Gott nicht aufgehört hat in den Menschen zu wohnen, es liegt nur an uns uns so zu Gott zu halten. Weil das nun freilich nicht geschieht, müssen wir die Schriften jener Zeugen höher halten; aber jeden Tag können wieder solche Zeugen aufstehen, ja wir können jene noch übertreffen. Es ist nicht etwa eine Ordnung Gottes, welche die biblischen Bücher zusammengebracht hat wie sie jetzt sind; doch darin ist Gottes Regierung zu erkennen, daß er einige Bücher erhalten hat zum Zeugniß gegen die Orthodoxie. Der einzige Zweck dieser Bücher ist, daß Denen die den heiligen Geist schon empfangen haben, eine Bekräftigung zum Heil gegeben werde. Die Briefe der Apostel sind nämlich nicht an Ungläubige, sondern an Gläubige geschrieben. Der Canon ist auf folgende Weise zu Stande gekommen. Als Uneinigkeit in die Kirche kam, vereinigten sich einige wohlmeinende Jünger und brachten die Schrift zusammen, um daran die Einigkeit festzuhalten; aber sie bedachten nicht, daß, wo keine Einigkeit im Geist ist, der äussere Buchstabe nicht vereinigen kann. Man behauptet, mit der Bibel sei die Offenbarung abgeschlossen; aber das ist, wie schon oben bemerkt, lügenhaft, die Schriften der apostolischen Väter und Schwenkfelds Schriften fänden recht gut

Platz in der Bibel. Dippels freie Ansicht von der Inspiration findet man in seinen Schriften mehrfach wiederholt. So heisst es: „Wie verschieden ist die Schreibart der Apôstel, sie können also nicht bloße Maschinen des heiligen Geistes gewesen sein, die Inspiration ist keine gezwungene gewesen, nur war die Fülle des Geistes größer als bei uns. Das äussere Wort dient allein dazu, die Seele von dem Irdischen auf das Innere zu lenken. Der Glaube kommt aus dem Gehör, nicht aus der Predigt, denn es kann auch ein Gehör geben, wo keine äussere Predigt ist." — Gegen die symbolischen Bücher spricht sich Dippel natürlich mit Heftigkeit aus. Das athanasianische Symbolum ist ihm ein rechtes Chaos der Vernunft, wie er denn alle feste Begriffe und Formeln als Fesseln des Geistes nicht leiden konnte; daher ist ihm auch Logik und Metaphysik widerlich und der Aristoteles ein Gräuel. Die Formula concordiae nennt er synkretistisch, aus Noth und um des Bauches willen fabricirt, um von aussen in eine Einigkeit zu treten, und doch gebe es keine rechte Einigkeit ausser auf dem Wege der Buße und Verläugnung. Dippel hofft, daß die Könige die Orthodoxie bald secularisiren würden, dann falle alles Disputiren von selbst weg. Spener, sagt er, urtheilt zu mild über die Formula concordiae und werde doch darüber zum Ketzer; man müsse sie entweder angreifen oder anbeten, weltlicher Sinn und heilige Schrift mit einander vereinigt sei wie Hund und Katze in einem Sack; so verhalte es sich mit der Formula concordiae, sie sei ein Strafgericht Gottes über die Blindheit der Orthodoxen, um sie desto finsterer darin zu halten. Man zwinge darauf zu schwören, und zwar quia, nicht quatenus, und doch sei jeder Religionseid sündlich; man sei nämlich entweder in seinem Gewissen überzeugt, daß Alles göttliche Wahrheit sei, was man beschwöre, dann sei der Eid überflüssig und folglich das Schwören sündlich, oder man sei nicht überzeugt, dann dürfe man gar nicht schwören.

Den Zustand des Menschen vor und nach der Wiedergeburt beschreibt Dippel auf folgende Weise. Der Mensch im Reich der Sünde weiß nicht, in welchem unseligen Zustande er sich befindet. Darum muß ihn Gott erst zum Sünder machen, auf daß er in sich selbst zurückgeführt werde; dann steht er unter dem Gesetz. Wenn er nun merkt, daß das Gesetz die Wurzel der Sünde nicht ausrotten kann, so wendet er sich zu Christo. Wenn Christus sagt, „wer nicht sein eigen Leben hasst, kann nicht mein Jünger sein," so hät er das Gesetz mehr determinirt, als wenn er 400,000 Casus aufgestellt hätte, in welchen der Eigenwille seinen Ausbruch zeigen kann. Was der Eigenwille festsetzt ist Sünde, wenn es dem Gesetz auch noch so gemäß ist; hingegen Alles was im Gehorsam

des Glaubens auf Gottes Befehl geschieht ist gut, wenn es auch sonst schlecht ist: z. B. wenn Gott dem Abraham befiehlt seinen Sohn zu schlachten, wenn die Israeliten auf Gottes Befehl die Aegypter bestehlen, Hosea mit einer Hure Hurenkinder zeugen muß. Gott hat damit bezeugen wollen, daß Alles Sünde sei was bloß darauf abziele, daß unser Wille und nicht sein Wille geschehe. Bei dem alten Bunde hat Gott gewollt, daß Jeder sein Abweichen in den eigenen Willen erkenne und diese Ausbrüche unterdrücke. Im Gesetz ist äusserliche Zucht, aber das eigene Leben selbst ist noch nicht zum Tode verdammt; im alten Bunde ist der Mensch im Gefängniß, das Wollen ist da, aber nicht das Vollbringen. Aus dem Gesetze schreitet man ins Evangelium durch den Tod des alten Adams und des eigenen Lebens. Der Gläubige ist frei von dem Fluch des Gesetzes, doch bleibt der Fluch gegen den alten Adam, solange Dieser nicht in den völligen Tod, ins Nichts gekommen ist. Für den Gläubigen verschwindet alles äussere Gesetz, weil er selbst in sich das Gesetz des Geistes Christi trägt; so ist nun der Glaube an Christum, oder die unterthänige Uebergabe an den Heiland, anstatt alles Gesetzes und es bleibt keine andere Sünde als der Unglaube. An einer andern Stelle sagt er: „Im Zustande der Natur ist der Mensch nur auf das Böse gerichtet, da ist keine Freiheit, sondern Knechtschaft, seine Liebe geht nur auf sich selbst. Im Zustande der Gnade bringt Gott die Seele wieder zurecht; und je mehr sie im Licht der Gnade steht, desto größer wird ihre Freiheit, sie zieht ihren Willen von dem Irdischen ab, aber Positives kann sie selbst nicht zu ihrem Heile thun. Die Selbstverläugnung ist jedoch keine kleine Sache, weil die alte Lust immer wieder anzieht; doch hat der Mensch im Zustand der Gnade die Freiheit sich vom Bösen abzuwenden. Da Eigenliebe und irdische Lust den Fall des Menschen herbeigeführt haben, so ist der alte Adam in guten Tagen schwerlich zu tödten; und doch muß der Mensch nach Gottes Gerechtigkeit mit freiem Willen erlöst werden, da er freiwillig das Verderben auf sich genommen hat. Christus giebt dem Menschen Licht über sein Verderben, er soll nur die bösen Lüste lassen und sich dem höchsten Gut zuwenden, so wird ihm Kraft gegeben, und in dem sich dann erhebenden Kampfe bewahrt ihn Christus durch seine Kraft. Die größten Gegner des göttlichen Lebens im Menschen sind die Vernunft und Eigenliebe; Jene aber kann nicht erleuchtet werden, wenn der Wille nicht von den Lüsten der Welt losgerissen wird; dieß ist aber um so schwieriger, denn während der Mensch vor dem Fall von allem elementarischen Einfluß frei war, ist er nach dem Fall unter das Regiment der Natur gerathen, steht unter dem Einfluß der Elemente und der Kräfte der Sterne."

Diejenige Lehre welche Dippel vor allen andern anwiderte, war die von der Rechtfertigung. Sie muß überhaupt damals großen Anstoß gegeben haben, weil sie so häufig als ein Ruhekissen für die Sünde gebraucht wurde. Dippel ging in seinem Abscheu gegen die todte Orthodoxie so weit, daß er behauptete, die Rechtfertigung könne erst auf die Heiligung folgen. Der Glaube an Christum ist Dippeln gleichbedeutend mit der Verläugnung der Welt sammt ihren Lüsten. Hiermit, sagt er, falle also die Ansicht, als sei der Glaube die Zuversicht auf das Verdienst Christi; der Glaube sei vielmehr Das wodurch die Seele Gott wieder unterthan werde, und das werde ihr von Gott als Gerechtigkeit angerechnet. Das Wort Verdienst sei in Verhältniß zu Gott ein recht absurdes Wort; Christus habe selbst nichts verdient noch verdienen können, weder für sich selbst oder seine eigene Menschheit noch für Andere, sondern er habe durch Gehorsam und Leiden seine angenommene Menschheit in das göttliche Wesen versetzt. Wo steht, sagt Dippel, daß dem Gläubigen die Gerechtigkeit Christi von aussen zugerechnet wird? Gott nimmt den Sünder an und vergiebt ihm seine Sünde um Christi willen; aber justificari ist nicht justus pronuntiari, oder absolvi a peccatis, sondern justus fieri, nur durch die Wiedergeburt wird der Mensch gerecht; ein Anderes ist annehmen, ein Anderes selig machen. Dippel läugnet, daß Christus unsere Sünden vermöge der Zurechnung getragen, denn Gott habe ihn gesandt um die Werke des Teufels wirklich wegzunehmen. Was Christus in dem von ihm angenommenen Fleische vollbracht, das habe ebendemselben und keinem andern Fleische Heil gebracht; Christus habe die Mittel und Wege gezeigt, wie durch die Gemeinschaft mit dem höchsten Gut die verlorene Seligkeit wieder eingeführt werden könne. Wie Christus die Krankheiten wirklich geheilt habe, so habe er auch die Sünde geheilt, sie sei vom Vater auf ihn geworfen, sie hinwegzunehmen. Daher sei auch der Christus in uns, nicht der Christus ausser uns die Hoffnung der ewigen Herrlichkeit; ja Paulus wolle Christum nach dem Fleische nicht einmal kennen, der Christus in uns verwalte hauptsächlich durch die Wiedergeburt sein Mittleramt.

Wenn Dippel sagt, daß Christi Gehorsam seinem eigenen Fleisch zu Gute gekommen, so will er nicht behaupten, daß Christus für sich selbst habe genugthun müssen. Denn er bekennt, daß Christus als heilig keine Sünde gethan, also auch für keine Sünde zu leiden gehabt habe; aber er sei in alle Versuchungen geführt und habe sie besiegt, nicht etwa habe die Gottheit Christi in Christi Menschheit irresistibiliter ihr Werk gehabt, oder dieselbe par force vor dem Argen bewahrt; sonst könnte

man mit Recht sagen, wenn er zur Nachfolge auffordere: „Du hast gut predigen." Auch dürfe man nicht behaupten, Christus habe als Mensch sein eigen Leben und Wirken in der Vereinigung mit der Gottheit verloren, wie dieß von den Orthodoxen geschehe, wenn sie lehren, die Menschheit Christi habe keine eigene Subsistenz, sei keine Person, sondern man wisse nicht was, welches sie doch eine menschliche Natur nennen. In seinem Gehorsam trat Christus immer mehr in die innigste Gemeinschaft mit der Gottheit, er tilgte die Sünde in seinem Fleische, nicht imputative, sondern réellement, er hat sie hinausgeworfen. Daher ist er vor Allen tüchtig der Herzog der Seligkeit zu sein. Dagegen könne man nicht sagen, daß man Christum als den wahren Seligmacher erkenne, wenn man in der lutherischen Kirche singe: „nichts mehr, lieber Herre mein, dein Tod soll mir das Leben sein, du hast für mich bezahlet." Wenn in der Schrift Christi Blute die Versöhnung zugeschrieben werde, so sei sein williges Leiden und Sterben zu verstehen, nicht die Masse des Blutes, die in seinem Körper war; denn die Vergebung der Sünden gehe nicht ausser uns vor sich, sondern in uns selbst. Durch solche Leiden habe der Heiland zugleich seine Menschheit vor dem Argen bewahrt und uns den Weg und die Mittel das Reich der Sünde zu zerstören gezeigt. So ist nach Dippel der historische Christus für uns weiter nichts als ein Vorbild; ja er sagt ausdrücklich, sein Leiden und Sterben sei Vorbild der Wiedergeburt in dem Menschen; ehe diese nicht in allen Menschen geschehen sei, sei die Erlösung nicht vollbracht. Dippel bleibt sich aber in dieser Beziehung nicht gleich, an einer andern Stelle heisst es: „Die Orthodoxen verschieben die Vollkommenheit auf jenes Leben und glauben, mit dem Tode bleibe alles Unsaubere zurück, sie werden's aber anders erfahren. Die Orthodoxen sagen, Christus habe das Gesetz für sie erfüllt, sie dürften nur glauben, so seien sie vor Gott gerecht. Christus hat freilich das Gesetz uns zu gut erfüllt, aber nicht an unserer Statt; er hat die ewige Satisfaction geleistet, hat uns Zutritt zum Vater verschafft, daß wir Alles von ihm empfangen können, aber das Gesetz muß auch in uns erfüllt werden; er ist erschienen, daß er die Werke des Teufels in uns, nicht an unserer Statt tilge, sonst könnte er auch an unserer Statt gen Himmel gefahren sein." In dieser Stelle nähert sich Dippel dem Sinn der Orthodoxen. — Noch mehr geschieht dieß in einer Stelle, die ich sogleich anführen will; doch ist ihm im Grunde die Rechtfertigungslehre höchst unbequem, auch fasst er ihre eigentliche Bedeutung nicht, nur kann er sich von seiner früheren Orthodoxie nicht ganz losmachen. „Christi Mittleramt," sagt Dippel, „wird in jedem Menschen vollführt, bis alle Dinge wiedergebracht

sind und zur Herrlichkeit Gottes eingehen. Christus muß in Allen die durch ihn zu Gott kommen Mensch geboren werden. Gottes Gerechtigkeit tilgt die Sünde, die Barmherzigkeit befreiet sie davon. Wer dieses Mittel nicht annimmt, wird nach diesem Leben in der ewigen Sehnsucht nach diesem Gott seine Hölle finden. In der Finsterniß der Sünde hat der Mensch, den die Herrlichkeit der Welt nicht sättigen kann, die Sehnsucht nach Gott und kann daher die Hand, die er ihm reicht, annehmen; aber als gefangener Geist hat er auch Sehnsucht nach der Creatur und zu dem Bösen, darin er sich ausser Gott sättiget, daher der Kampf, in welchem der bessere Theil siegt und dem Mittler seine verdorbenen Kräfte darlegt, dann kommt es zur neuen Geburt. Die gänzliche Hingabe an Christum, das ist der seligmachende Glaube. Gott verlangt gänzliche innere Hingebung, das ist der Glaube der zugerechnet wird zur Gerechtigkeit; die Werke des Gesetzes dagegen geschehen aus eigener Wahl und Absicht, um die innere Bosheit zu bedecken. Die Gerechtigkeit aber, die dem Gläubigen geschenkt wird, ist nicht der Glaube selbst, auch nicht das Verdienst Christi von aussen zugerechnet. Zwar kommt den Gläubigen Christi Gehorsam und Vollkommenheit zu Statten, ja in dem Werk der Wiedergeburt bedeckt Christi Satisfaction die noch anklebende Sünde; aber die Frage ist, ob die Rechtfertigung des Sünders allein in dieser Imputation begründet sei? Die Genugthuung Christi ist für die ganze Welt geschehen, also daß Gott allen Menschen ihre Sünde nicht will zurechnen; ja er hat sie ihnen allen schon vergeben und ist auf seiner Seite versöhnt, sonst würde er sie nicht zur Gemeinschaft locken. Es ist aber die Frage, was Denjenigen à part von Gott gegeben wird, die das Wort der Versöhnung annehmen und sich auch auf ihrer Seite mit Gott versöhnen; denn Vergebung der Sünden haben sie schon gehabt, ehe sie zum Glauben berufen sind; bei ihnen ist zugleich Tilgung und Zernichtung der Sünde, sie, die Gläubigen empfangen die Gerechtigkeit Gottes. Keinem Wiedergeborenen wird in der Schrift das Wort Sünder beigelegt, weil der alte Mensch gleichsam ausser ihm ist, der Wiedergeborene muß mit ihm kämpfen gleichwie mit dem Teufel, das schadet aber nicht, weil er ihn als Feind erkannt hat. So ist nun die Rechtfertigung von der Wiedergeburt nicht ganz und gar unterschieden, ist auch kein actus mere forensis, da Gott den Sünder nur von seinen Sünden absolviret, sondern sie währet solange Etwas von der verlorenen Herrlichkeit wiederzubringen ist, solange der alte Mensch nicht völlig ausgezogen ist. Der alte Adam findet in dem Tode Christi kein Leben, so ist auch die Glaubensgerechtigkeit ein Gedicht des alten Adams." Dem Dippel erschien die Recht-

fertigung aus dem Glauben als ein todtes Werk; er war der Ansicht, die Rechtfertigung könne nur aus der Heiligung hervorgehen, nicht umgekehrt die Heiligung aus der Rechtfertigung. Ja er spricht dieß ausdrücklich aus: „Soll die Rechtfertigung die Vergebung der Sünden sein, so kann sie erst nach der Heiligung stehen." Er leitet diese Lehre mit einem Medicus aus der Zeit vor der Reformation von den Pfaffen ab und sagt: „Weil die Priester des Volkes Sünde fressen, welches eine sehr harte und unverdauliche Kost ist, so kann man ihnen nicht verdenken, daß sie, den Magen zu stärken, den besten Wein, vinum theologicum, den Pfaffenwein suchen. Ohne die Lehre von der Versöhnung wäre der Beichtstuhl unnöthig; während Gott dem Sünder keine Ruhe lässt, bis er die Sünde verlässt, absolviren und beruhigen ihn diese Diener des Reichs des Teufels und schmieren ihm ein falsches Pflaster auf die Wunde. Ist die Sünde getilgt, so folgt der Frieden von selbst, das ist die Vergebung der Sünden, welche nicht von aussen entstehen kann." Christus wäre, sagt Dippel, kein rechter Erlöser, wenn er nur dem Vater die Schuld bezahlt und uns im Gefängniß gelassen hätte, gleich als wenn einem Diebe, der auf Lebenszeit zum Gefängniß verurtheilt sei, gesagt würde, seine Schuld sei bezahlt, er solle sich nur darauf verlassen, aber er müsse bis an seinen Tod im Gefängniß bleiben, nach demselben werde er wieder in sein Amt eingesetzt werden. Mit der Erlösung meine die Schrift nicht bloß Genugthuung und Vergebung der Sünden, sondern auch Befreiung und Reinigung. Daß man Ausdrücke wie Erlösung für Vergebung der Sünden in der Schrift gebraucht, leitet Dippel von dem Grundsatze ab, daß sich viele Ausdrücke in die Schrift eingeschlichen haben, die von den heiligen Scribenten nicht eben in dem Sinne gebraucht sind, den sie der Sache nach bedeuten, sondern wie sie von denen gefasst werden können, welche sich von den vorgefassten Einbildungen nicht sogleich losmachen können. So stellten sich die Juden unter dem Drucke der Römer Gott als erzürnt dar, und somit wurde ihnen dann gesagt, daß sie durch Christum von diesem Zorne Gottes befreiet werden sollten. Auf Dippels Ansicht vom Zorn Gottes komme ich sogleich zurück, wenn ich vorher noch einige Stellen über die Rechtfertigungslehre angeführt habe.

Solange nicht festgesetzt wird, sagt er, daß nicht Christus nach dem Fleisch, sondern Christus in uns der alleinige Wiederbringer des Heils sei, solange die Heiligung und Erneuerung nur als eine Frucht oder Folge der bereits erlangten, durch den Glauben nur zurechnungsweise gegenwärtigen Seligkeit angegeben wird: kann es nicht fehlen, es müssen die giftigen Irrthümer die sichern Gemüther von der wahren Seligkeit

abbringen. „Christus ausser uns," fährt Dippel fort, „hat uns zu gut vollbracht, was zu unserm Exempel der Nachfolge gereichen kann; ja selbst in uns ist er noch derselbe Christus für uns, weil er selbst Dasjenige in uns vollführen muß, was uns unmöglich ist. Aber ein Christus der das Gesetz ausser uns, an unserer Statt, vollführen soll und für uns genugthun, dessen Gehorsam uns zur Seligkeit soll zugerechnet werden, das ist ein Sündendiener. Die Lehre von der Versöhnung und Genugthuung ist vom Teufel, man verkleistere sie wie man will. Es heisst: also hat Gott die Welt geliebet rc., nicht, also ist Gott zornig gewesen, daß er seinen Sohn gesandt, seinen Zorn zu tragen, oder an demselben seine Rache und seinen Grimm recht zu fühlen, den er sonst auf alle Menschen hätte ausschütten müssen. Der Arzt kann keine Medicin anstatt des Patienten einnehmen und ihn durch Imputation gesund machen." — Die Heiligung, sagt Dippel, wird von den Orthodoxen zwar noch toleriret, aber nie als der fürnehmste Punct hervorgehoben, da es doch der einige Zweck ist, um welchen Christus gekommen ist. Die orthodoxe Lehre ist so abscheulich, daß die Pietisten sich nicht mit Ernst zu solcher Lehre bekennen können, sondern sie heucheln in ihrem Amt um des Bauches willen, oder sie accommodiren sich um etwas Gutes zu stiften und nicht das ganze Amt an orthodoxe Ochsen zu überlassen. Sensu orthodoxo heisst es, wir werden sowohl selig durch Imputation als gerecht; Gott segne die imputirte Seligkeit, die nur Phantasten zukommt. Auch dem seligen Spener, meint Dippel, würde Niemand leichtlich an Aufrichtigkeit und tiefer Einsicht gleichgekommen sein, wenn er nicht aus Furcht vor dem Grimm der Orthodoxen bei den Sätzen seiner Secte allzusehr geblieben wäre. Wie weit Dippel die Heiligung treiben wollte, sieht man aus folgenden Worten: „Es giebt Schwache und Starke; wie weit man in Tödtung des alten Adams gelangen könne, lehrt die Schrift nicht; wer aber behauptet, es sei nicht möglich den alten Adam gänzlich zu tödten, der muß Christi Kraft Gränzen setzen; sollte man das Ziel aber auch nicht erreichen, so muß man doch nach dieser Vollkommenheit streben" *).

In Bezug auf den Zorn Gottes lehrt Dippel: „Nicht bei Gott

*) Das sind wohl Beweise genug, daß Dippel von der Grundlehre der lutherischen Kirche sich lossagte. Hielt er nun auch übrigens die christlichen Elemente zum Theil fest, so lagen diese doch so locker oben auf, daß der Christus in ihm eben so leicht in einen Gott in der Brust, in eine Vernunft umschlagen konnte. Der Bekämpfung der Vernunft durch die Orthodoxen trat Dippel so schon entgegen: es sei nicht so leicht, die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen, man müsse schon recht vom Glauben ergriffen sein; daher sollten die Orthodoxen die Vernunft nicht so ganz bei Seite setzen.

war der Zorn, sondern in uns die Feindschaft, der Zorn Gottes ist nur gegen die Sünde an der Creatur, nicht gegen die Creatur, also muß uns Christus von der Sünde befreien. Christus hat auch nicht nöthig Gottes Zorn für Andere zu tragen, denn Gott ist in sich nie zornig gewesen. Nie spricht Christus von der Stillung des Zornes Gottes, von Genugthuung an unsrer Statt, obschon er unter dem jüdischen Volk, das verkehrte Concepte von Gott von Jugend auf gefasst hatte, von Vergebung der Sünden von Seite Gottes spricht. Gott hat Christus das Gericht zu halten übergeben, weil nicht Gott in seinem Wesen, wohl aber die Menschheit in ihrer Dürftigkeit kann beleidigt werden. Christus ist allein Mittler für die Creatur, nicht für Gott, der keines Mittlers bedarf; so findet auch die Gerechtigkeit nicht statt zwischen Gott und der Creatur, sondern zwischen Creatur und Creatur, wie denn auch Christus in dem jüngsten Gericht nicht als Gott, sondern als Mensch den Menschen richten wird. Die äussern Landplagen, welche in der Schrift dem dummen Volk als Strafen Gottes dargestellt werden, sind in der That die größten Wohlthaten, um die Creatur zu sich selbst zurückzuführen. Die eigentlichen Strafen der Sünde bestehen in den Ausbrüchen derselben selbst, diese Strafen sind eine Beraubung des wahrhaften Gutes; ausserdem fliessen auch reelle Strafen aus der Sünde, die dem Menschen nach dem Tode ein besonderes und positives Leid zuziehen, sollte es auch weder Teufel noch Hölle geben, die sonst als Kerker und Schergen dem Volke vorgemalt werden. Uebrigens läugnet Dippel sonst nicht, obgleich jeder Böse die Hölle in sich selbst trägt, daß es auch ein räumliches Behältniß für die Bösen nach dem Tode gebe. Aber ewig sind nach Dippel die Höllenstrafen nicht, denn die Sünde kann nicht ewig sein, weil sie nicht aus Gott ist. „Diejenigen," heisst es an einer andern Stelle, „welche sich einen Mittler suchen, der nur den erzürnten Gott versöhnt, ohne daß die Sünde selbst zuvor getilgt ist, die suchen nicht der Creatur, sondern der Sünde selbst einen Heiland, welcher Gott nicht mit der Creatur, sondern mit der Sünde aussöhne. Nur ein solcher Heiland kann die Gläubigen vor Gottes Zorn bewahren, der die Sünder in der That selig macht oder von Sünden befreiet. Die Sünde beleidigt nicht sowohl den Schöpfer als das Geschöpf selbst; und der Mittler wird nicht gesandt Gott zu besänftigen, wenn man nicht das alte Mährlein auffrischen will von der Versöhnung, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes in Christo. Es ist noch nicht gar lange her, daß ein gewisser Prediger in Holstein, der eben kein geringer Amtsbruder zu sein sich einbildete, einige Ministros und vornehme Politicos expresse zu einer Predigt invitirt hat, worinnen er die Eigenschaften Gottes vorzustellen

versprach, und zwar auf eine solche Art, welche sie als was besonders contentiren sollte. In dieser Predigt führte er die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes als sich zankende Schwestern ein. Wenn ein solcher Krieg in Gott wirklich sein sollte, dann wäre freilich ein Mittler nöthig, um ihn mit sich zu versöhnen.

Wie Dippel im Christenthum durchaus keine äussern Ordnungen gelten lassen wollte, so spricht er sich auch mehrfach höchst wegwerfend über die Sacramente aus. Es sei zu bewundern, sagt er, daß die kluge Welt sich bisher ärger als Esel und Ochsen von der Klerisei habe herumtreiben lassen, zu glauben, es sei Gottes Wort was von den Kindern der Finsterniß auf der Kanzel geschwatzt werde; es sei eine Wiedergeburt, daß Wasser über die Kindlein ausgegossen werde; es sei Heil und Leben, wenn Brod und Wein genossen werde und der Pfaffe die Absolution spreche. Die Taufe sei nicht einmal mit dem Christenthum zuerst eingeführt, sie sei vor dem neuen Bunde dagewesen, man möge nur an die Johannis- und die Proselytentaufe denken; die Taufe sei von Christo nur der Juden wegen beibehalten, denn im neuen Bunde sei kein Zwang der Satzungen, sie sei nur ein usus symbolicus und paedagogicus; Taufe und Abendmahl seien nur bis auf die Tage der Besserung angesetzt, und da diese nun anbrächen, so seien sie besser abzuschaffen. Wäre die Taufe nothwendig, so würde Paulus nicht gesagt haben, er sei nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen; man erwidere freilich, er habe als Generalsuperintendent von Christo Dispensation gehabt. Keiner könne durch die Taufe in den Stand der Kirche treten, der sich nicht selbst erkenne und Buße thue. Daher sei die Kindertaufe unnütz, sie sei in den Verfolgungen aus Aberglauben entstanden; wie solle auch ein Kind, das weder sich noch Gott kenne, einen Bund mit Gott machen, oder Andern an seiner Statt, während es selbst von dem Bund nichts wisse, und auch von Gott keine Kraft in der neuen Geburt empfangen habe. Es sei Betrug und Lüge zu sagen, die Sacramente seien Mittel, wodurch der Glaube in uns erzeugt werde. Das Abendmahl dürfe nur von wahren Gliedern Christi gehalten werden, dennoch lasse man alle Unchristen und Heuchler zu; das Abendmahl sei nichts als die Verkündigung des Todes Christi und die Gemeinschaft der brüderlichen Liebe; die Beichtform sei Betrug und Gaukelei der Klerisei, erst gegen das Ende des 3ten seculi anstatt der Bußzucht erfunden. Diese Bußzucht könne übrigens nicht eher wieder hergestellt werden, bis die Zahl der wahren Christen die der Juden und Heiden an einem Orte übertreffe. Die Absolution, die Vergebung der Sünde von Seite des Predigers beziehe sich nicht auf die innere Sünde

vor Gott, sondern nur auf das äussere der Gemeinde gegebene Aergerniß; der Name Beichtvater sei falsch, es müsse Beichtbruder heissen. An einer andern Stelle sagt Dippel: die Taufe ist in der apostolischen Zeit nur an schon Gläubigen vollzogen, nirgends ist in der Schrift ein Befehl die kleinen Kinder zu taufen; die Taufe ist ein Zeichen und eine Bekräftigung der Bekehrung, sie ist nur ein Bild der innern Taufe und kann weder Vergebung der Sünden noch ewige Seligkeit erwerben, wenn dieß nicht schon vorher daist, man kann die Taufe nehmen oder lassen, ohne daß die Seligkeit davon abhängt, es ist hierin einem jeden seine Freiheit zu lassen. Die Abendmahlslehre ist ärger als das papistische Mährlein von der Verwandlung: wie thöricht ist es, daß die Gottlosen Christi Leib und Blut empfangen sollen; wahr aber ist, daß der Gläubige Christum nach seiner verklärten Menschheit geniesst. An diese äussern Sacramente ist Gottes Gnade nicht gebunden, die Kindschaft Gottes hängt von keinen Ceremonien ab. — Auch auf das Kirchengebäude legt Dippel keinen Werth: es sei weder heilig noch unheilig, der Christ müsse frei sein von solchen Aeusserlichkeiten. Nur soll man sich hüten in der Kirche vor Gott zu lügen und von Liebe zu singen, wenn man an seine Vergnügungen denke; deßhalb dürfe man viele Lieder nicht singen und müsse eine solche Auswahl von Liedern veranstalten, wie sie sich für eine verdorbene Gemeinde schicke.

In seinem Christen-Staat auf Erden lehrt Dippel: die weltliche Obrigkeit sei eine von Gott gesetzte Ordnung der Natur im Reiche des Gesetzes, in der Oekonomie des Vaters; im Reiche Christi brauche man keine Obrigkeit, obwohl unsere jetzigen Namenchristen eine Obrigkeit nöthig hätten. Wie könne Unordnung gefürchtet werden, fragt er, wo alle Menschen wahre Christen seien; und wie sei das eine Ordnung zu nennen, wenn Lämmer, Wolf, Hund und Katze an Einem Joche zögen. Christus habe keine Instructionen für Lehr-, Wehr- und Nährstand hinterlassen; in seinem Reiche habe also eine solche Ordnung ein Ende, man brauche keinen äusserlichen Richter, die weltliche Obrigkeit mache im Reiche Christi keinen Hauptstand aus. Die Christen seien mehrere 100 Jahre ohne Obrigkeit gewesen, und als sie eine solche bekommen hätten, seien sie vom Evangelium abgefallen; nur nach Gottes Zulassung sei die Obrigkeit im christlichen Reiche, ihr Amt sei so beschaffen, daß es nicht zu den Wirkungen des Reiches Christi passe; wer ein solches Amt habe, müsse es, wenn er ein vollkommener Christ werden wolle, niederlegen, oder doch den Geist der Demuth und Liebe das Regiment führen lassen. Die Kriege müssten abgeschafft werden: denn kein Christ könne Krieg führen; es dürfe kein Mensch hingerichtet werden; die Gesetze gegen Wilddiebe seien abscheulich;

überhaupt sollten die Fürsten bedenken, daß sie um der Republik willen dasind, und nicht die Unterthanen ihretwegen. Ganz gegen das Gesetz der Liebe sei es, daß die Obrigkeit den Zünften Privilegia ertheile, und diese Thür den Armen versperre. Bei dem jetzt wachsenden Reich des Lichts werde es übrigens bald den Fürsten an Bedienten fehlen, und mehrere Regenten würden um Christi willen die Regierung niederlegen. Da übrigens ein Regent als solcher nicht einmal ein lebendiges Glied Christi sein könne, so sei es anmaßend, wenn er sogar Oberbischof im Reiche Christi sein wolle. Doch gebe es noch einige christliche Regenten, und diese könnten zwar nicht als Regenten, wohl aber als Christen mithelfen, das Reich des Bösen zu vernichten. Ein Christ als solcher sei der weltlichen Obrigkeit nicht unterworfen, weil er selbst ein König sei; aber der Christ sei auf Erden auch ein Mitglied des Reichs der Natur, und als solcher sei er der Obrigkeit unterworfen, ja er solle auch tyrannische Obrigkeit dulden, da Gott sie dulde, so weit sie nämlich die Gewissen nicht angreife. Absurd sei es, wenn ein wirklich geistlicher Priester den Satzungen der weltlichen Obrigkeit unterworfen sei und der Aufsicht eines weltlichen Ministerii. Die wahre Kirche sei übrigens jetzt so unsichtbar, daß man sie nirgends als unter dem Ketzermantel finde; es sei an der Zeit, daß die Babelsche Zunft zu Grunde gehe. In Bezug auf den Nährstand sagt Dippel: „Der ist kein Kind Gottes, der ängstlich sorgt; wer das thut, raubt Gott seine Allmacht. Der Christ soll arbeiten, um den thierischen Lüsten Abbruch zu thun, sein eigen Brod ohne Betrug zu haben und um den Dürftigen zu geben.“ Oder wie es an einer andern Stelle heisst: „nicht um der Sorge willen, oder um reich zu werden, sondern aus Liebe zu Gott und den Nächsten, um Andern nicht beschwerlich zu fallen und um Etwas zu haben für die Dürftigen; in der Regel werde aus ganz schlechten Gründen und auf schlechte Weise gearbeitet.“ Bei der Schliessung der Ehe hält Dippel die Trauung durch den Prediger für überflüssig: es sei ein rein bürgerlicher Vertrag, der Schultheiß könne so gut verbinden als der Pfarrer, und vielleicht nehme er keinen harten Thaler.

Da Dippel seine Polemik gegen die Kirche bis auf ihre Grundlage, bis auf die Reformation ausdehnen musste, so kann es nicht Wunder nehmen, daß er auch mit den Reformatoren nicht zufrieden war. Sie hätten zu sehr gescholten, Melanchthon hätte nicht die Bibel, sondern den Geist der Wahrheit in der augsburgischen Confession als Richter in Glaubenssachen aufstellen sollen, Luther habe die Satisfactionstheorie durch seine Uebersetzung der Bibel in die Schrift hineingetragen; weder Luther noch Calvin seien Wiedergeborene, wohl aber Schwenkfeld; falsch sei die

Digitized by Google

Lehre, daß ein ungeheiligter Mensch das Wort Gottes predigen könne, die Berufung auf die Ordination sei nicht besser als die papistische Priesterweihe. Dippel behauptete: die Politik habe bei der Reformation im Trüben zu fischen gesucht, und auch das gemeine Volk sei größtentheils aus äusseren Gründen zur Reformation gekommen, und deßhalb eben nicht zu Christus. Nonnen und Mönche hätten die Klöster nicht der evangelischen Freiheit wegen verlassen; sie hätten behauptet, man solle nicht unrechte oder unmögliche Dinge schwören, aber sie hätten den Schalk hinter sich gehabt. Die Reformation sei mehr für ein Gericht Gottes über das Papstthum anzusehen als für eine Beförderung des Reiches Christi; es sei nur zufällig, daß durch sie einige Leute zu Christo gekommen wären. Dippel dichtet: So steht ein neues Babel da, — das ärger als das erste werden müssen; — der Luther hat den Grund gelegt, — Calvin die Mauern aufgebracht, — Socinus hat das Dach zu bauen sich beflissen.

II. Antoinette Bourignon.

Antoinette Bourignon wurde im Jahre 1616 zu Ryssel, das damals noch (bis 1667) zum spanischen Reiche gehörte, geboren. Ihr Vater Jean Bourignon war aus Italien, ihre Mutter hieß Margaretha Becquart; die Aeltern hatten mehrere Kinder und lebten im Wohlstande. Als Antoinette geboren wurde, war sie sehr ungestaltet, sie ward deßhalb zurückgesetzt; das scheint sie schon damals der Welt entfremdet und zu Gott gezogen zu haben. Späterhin verlor sich die Häßlichkeit und sie ward von den Schwestern in die Welt hineingezogen, bis plötzlich Furcht vor dem Tode ihr die Eitelkeit des irdischen Lebens klar machte. Seit dieser Zeit suchte sie die Einsamkeit und betete ganze Nächte. Da glaubte sie zuerst die Stimme Gottes in sich zu vernehmen, und seitdem behauptete sie ununterbrochen dessen unmittelbare Offenbarung genossen zu haben. Die erste Aufforderung war, sich von der Liebe zur Welt zu trennen, sich selbst zu verläugnen. Dieser Kampf dauerte ein halbes Jahr: die Bourignon schlug Gott zuerst vor, sie wolle ihn und die Creatur zugleich lieben; aber er erwiderte, das könne nicht sein, er müsse das ganze Herz haben. Sie beichtete jetzt wöchentlich zweimal, lag halbe Nächte im Gebet; endlich faßte sie den Entschluß Nonne zu werden. Davon aber wollte der Vater nichts wissen; und als die Geistlichen und Nonnen hörten, daß ihr Vater sie enterben würde, wenn sie darauf bestehen sollte Nonne zu werden, wollten sie die Bourignon als Nonne nicht annehmen. Das machte

einen sehr starken Eindruck auf sie und entfremdete sie der Kirche; sie beschloß von jetzt an ein Eremitenleben zu führen, hatte Visionen und ihr Gespräch mit Gott wurde immer lebhafter. Ihr Vater hatte ihr einen Bräutigam ausgesucht, obgleich sie von jeher einen Widerwillen gegen die Ehe hatte; es schien ihr diese die Freiheit zu nehmen und unendliche Unannehmlichkeiten herbeizuführen. Der Bräutigam sollte zu Ostern kommen, die göttliche Stimme aber rief ihr immer zu: in die Wüste, in die Wüste! Sie hatte von Eremitenklöstern in Italien gehört, ein solches wollte sie aufsuchen. Kurz vor Ostern bricht sie heimlich auf, sie nimmt nichts mit als einen Sous, da hört sie Gottes Stimme: „wo ist dein Glaube?" und wirft den Sous weg. Sie hatte Eremiten-Kleidung angezogen, kommt in einem Dorfe unter einen Trupp Soldaten und wird von ihnen als Mädchen erkannt, da verlangt sie zu einem Geistlichen geführt zu werden. Als dort im Hause des Geistlichen ein Officier sich unanständig gegen sie benimmt, flieht sie in die Kammer der Magd, und der Priester rettet sie in die Kirche und bringt sie dann zu dem Erzbischof. Beide staunen über die Größe ihrer Erleuchtung und sie vernimmt mitten in ihrer Angst den Ruf: „Du wirst meinen evangelischen Geist in der Kirche erneuern." Als der Vater sie wieder auffindet, übergiebt der Erzbischof sie demselben, nachdem jener ihm das Versprechen gegeben hat seine Tochter ferner nicht mit Heirathen quälen zu wollen. In Lille hatte ihre Flucht großes Aufsehen gemacht, bei ihrer Rückkehr ward sie von Einigen bewundert, größtentheils aber verachtet; auch ihr Vater nannte sie die Bigotte, die Heilige, und fing mit seinen Heirathsplänen wieder an. Antoinette nahm sich seit ihrer Rückkehr der Armen an, aber diese Sorge ward ihr bald zuwider, weil sie auf Betrüger stieß; die Sehnsucht nach der Einsamkeit erneuerte sich, da machte sie aus ihrer Kammer eine Einsiedelei mit Grotten und verzierte sie mit Wachsfiguren, der heiligen Magdalena nämlich und des Antonius, sie stellte auch ihr Grab dar und ruhte des Nachts darin. Die Aeltern glaubten, daß sie wahnsinnig würde, während sie auf dem höchsten Gipfel der Seligkeit war; sie lebte eigentlich gar nicht mehr, sondern Gott in ihr. Diese Seligkeit wurde aber zerstört durch Anfechtungen des Teufels, die sich bis zu persönlichen Erscheinungen desselben steigerten. Als sie jetzt den Vater bat sie ziehen zu lassen, drohte er mit seinem Fluche; ihr Beichtvater aber, ein Kapuziner, schützte sie dagegen, sie zog ab und begab sich wieder zu dem Erzbischof von Mons, der sie nach einem Kloster Notre Dame in Mons brachte. Mit 3 oder 4 Schwestern dieses Klosters, die sie bald für sich gewonnen hatte, beschloß sie eine Einsiedelei zu bauen. Dieß wurde indessen von

den Jesuiten, die sich ihr von jetzt an beständig widersetzten, hintertrieben. Die Jesuiten behaupteten nämlich, sie würde vom bösen Geiste geplagt, ihre Eingebungen seien Eingebungen des Teufels. Sie ward deßhalb ängstlich und bat um die Erlaubniß die Bibel lesen zu dürfen, um ihre Inspirationen mit der Bibel zu vergleichen, was ihr erlaubt ward. Ueberraschend war ihr die totale Gleichheit, sodaß sie ein neues Evangelium hätte schreiben können, ja ihre Inspirationen gleichsam eine neue Auflage der Bibel waren. Hierauf bezog sie die in Blatton für sie erbaute Einsiedelei, die 3 Schwestern waren jedoch von ihrem Plane wieder zurückgekommen. In der Nachbarschaft wurde sie bald als eine Heilige angesehen, nur die Jesuiten fuhren fort sie zu verdächtigen. Eine Krankheit ihrer Mutter rief sie nach Lille zurück, wo sie kurz vor deren Tode eintraf; die Mutter weissagte ihr noch viele Leiden. Auf Bitten des Vaters blieb sie nach dem Tode der Mutter bei ihm, um ihm den Hausstand zu führen, da die einzige noch lebende Schwester verheirathet war. Der Vater machte ihr von neuem Heirathsvorschläge; da sie aber nicht dazu zu bewegen war, so verheirathete er sich selbst zum zweiten Mal. Mit der Stiefmutter konnte Antoinette sich nicht gut vertragen, sie zog sich daher in ein Kloster der Vorstadt zurück, wo sie sich durch ihre Händearbeit ernährte. Sie verfertigte nämlich Spitzen, da ihr Vater, der erzürnt war, ihr nichts geben wollte. Sie war in ihrer Einsamkeit ganz glücklich, empfand den süßesten Trost von Gott, aß und trank oft nicht, und wusste oft nicht daß es Abend war. Im Jahre 1648 starb ihr Vater, und nach einem langen Processe gelang es ihr das älterliche Vermögen zu erhalten; Gott sagte ihr nämlich, sie solle ihr Gut nehmen, denn sie werde dasselbe zu seinem Ruhme gebrauchen. Ein Mann, dessen Bekanntschaft sie zufällig machte, Namens Saulieu, beredete sie ein Haus für arme Kinder einzurichten, um sie zu ernähren und zu unterrichten. Sie ging im Jahre 1653 in Verbindung mit einem Kaufmann darauf ein, oder erweiterte vielmehr das von diesem Kaufmann schon eingerichtete Haus, jedoch gleich mit der Absicht, es bald einer andern Aufsicht zu übergeben. Bald zeigte es sich, daß jener Saulieu sie heirathen wollte; und als sie dieß zurückwies, versuchte er sogar sie zu ermorden. Um solchen Gefahren zu entgehen, verwandelte sie ihr Mädchen-Institut in ein Kloster, d. h. es wurde unter Clausur gesetzt und erhielt die Regel des heil. Augustin. Die Bourignon hatte übrigens von Anfang an keine rechte Freudigkeit zu diesem Institut, es schien ihr das Ganze nicht unter der Gnade Gottes zu stehen; endlich im Jahre 1661 offenbarte sich denn auch, daß alle Kinder mit dem Teufel im Bunde waren. Der Magistrat stellte eine Untersuchung an,

die Bourignon entzog sich dieser, indem sie die Leitung abgab; das Institut kam in die Hände der Jesuiten, die an der ganzen Sache Antheil gehabt haben sollen. Die Bourignon hielt sich seit dem Juni 1662 abwechselnd in Gent, Brüssel und Mecheln auf, unter beständiger Sehnsucht nach der Einsamkeit; aber Gottes Befehle riefen sie davon ab; sie wurde in dieser Zeit beständig von den Jesuiten verfolgt.

In Mecheln machte sie die Bekanntschaft eines Jansenisten, des Herrn Cort, der bis an sein Ende ihr treuer Anhänger blieb. Cort war Superior der Väter des Oratoriums und Vorsteher eines Instituts für arme Mädchen, er hatte Besitzungen auf der Insel Nordstrand im Herzogthum Schleswig, wie mehrere andere Jansenisten, und bildete sich schon früh den Plan, hier den Kern einer neuen apostolischen Gemeinde zu sammeln, bis ihm später der Gedanke kam dieß auf die Anhänger der Bourignon zu übertragen. Cort scheint übrigens ein durchaus unpraktischer Mann gewesen zu sein: er ließ sich beinahe von den Vätern des Oratoriums um das Seinige bringen, ja er wurde sogar in Amsterdam seiner Geldverhältnisse wegen eingesperrt; und als nach seinem Tode seine Güter auf Nordstrand als Vermächtniß für die Bourignon sich auswiesen, waren die Angelegenheiten so verwickelt, daß Letztere aller Mühe ungeachtet nie in den vollständigen Besitz derselben gekommen ist. In den Jahren 1664—1667 lebte die Bourignon bald in Lille, bald in Gent oder Mecheln. Sie machte jetzt die Bekanntschaft vieler Personen, fand auch einige Anhänger; jedesmal, wenn ein solcher sich ihr näherte, empfand sie Wehen, wie eine Frau die gebären soll, und je inniger ein solcher Mensch mit Gott vereinigt war, um so stärker waren ihre Schmerzen; auch hatte sie fortwährend mancherlei Erscheinungen. In dieser Zeit zeigte es sich, daß auch in dem Institut des Hrn. Cort von den Mädchen Bündnisse mit dem Teufel geschlossen waren; das brachte auch die Bourignon wieder in bösen Ruf; man sagte ausserdem, sie mache die Menschen närrisch. Daher beschloß sie mit Herrn Cort die Länder der katholischen Kirche zu verlassen, nach Holland und von dort nach Nordstrand zu gehen. Sie hatte nämlich seit 1664 schon mehrere theologische Abhandlungen geschrieben, und glaubte dieß mit größerer Freiheit in Holland thun zu können. Sobald diese vollendet wären, wollte sie dann in Nordstrand den Grund zu einer neuen evangelischen Gemeinde legen: dort sollten sich um sie, als die Mutter der evangelischen Christen aller Kirchen, als die Gemahlin Gottes, alle christliche Elemente der letzten Zeit sammeln. Sie war anfangs besorgt in ein ketzerisches Land zu gehen, denn bisher war sie nur unter Katholiken gewesen; da offenbarte ihr aber Gott, daß

es auf das äussere Kirchenwesen nicht ankomme, die Liebe zu Gott sei der Probirstein, und sie sei verpflichtet ihre Offenbarungen allen Menschen mitzutheilen. Seitdem hat sie sich gar nicht mehr darum bekümmert, zu welcher Kirche Diejenigen welche sich ihr näherten gehörten. Sie wollte anfangs auch in Amsterdam einsam leben, machte aber dort bald eine große Menge Bekanntschaften mit Reformirten, Mennoniten und Quäkern; auch gelehrte Männer wie Serrarius, Swammerdam und Amos Comenius näherten sich ihr und gaben viel auf ihre Aussprüche; auch mit Hohburg und Kuhlmann trat sie hier in Verbindung, Cartesianer und Socinianer suchten Rath bei ihr. Indeß fand sie doch nur einzelne Anhänger und kam immer mehr zu der Ueberzeugung, daß es keine wahre Christen mehr auf der Erde gäbe. Die Labadisten und Labadie selbst wollten sich ihr anschliessen und sich mit ihr nach Nordstrand begeben. Aber sie wies sie zurück und wollte nichts mit ihnen zu thun haben; sie hielt diese Sectirer für eigensinnige Thoren, die keinesweges von Gott geleitet würden. Herr Cort, von einem Mitgliede des Oratoriums seiner Geldverhältnisse wegen gefangen gesetzt, wurde endlich durch die anstrengenden Bemühungen der Bourignon befreiet, und reiste dann auf der Stelle nach Nordstrand ab, wo er schon 1669 starb, wie die Bourignon behauptete, an Gift. Da Antoinette seine Erbin war, so gingen die Verfolgungen der Väter des Oratoriums auf sie über. Sie verlegte ihren Wohnsitz von Amsterdam nach Harlem; von da begab sie sich nach Schleswig, um ihre Besitzungen auf Nordstrand zu übernehmen. Im Mai 1671 reiste sie mit 5 Anhängern ab, den 13. Juni kam sie in Tönningen an; dort traf sie mit dem gegenwärtigen Inhaber der Güter Corts zusammen, fürchtete von ihm ermordet zu werden und begab sich nach Schleswig, um bei dem Herzog ihre Angelegenheit persönlich zu führen. Sie genoß hier den Schutz des Herzogs, der ihr anfänglich wohlwollte; auch der Generalsuperintendent Reinboth untersagte seinen Predigern die Bourignon schriftlich anzugreifen. Da aber mehrere Reformirte aus Altona, unter ihnen besonders ein Mann Namens Hase sich ihr anschlossen, so warfen die Reformirten ihr allerlei Ketzereien vor; der reformirte Prediger Berckendal aus Altona ermüdete nicht abschreckende Beschreibungen von ihr zu entwerfen, behandelte sie verächtlich, nannte sie z. B. altes Weib, was sie gar nicht vertragen konnte. Im Sommer 1672 kamen ungefähr 20 Personen aus Friesland und Hamburg um sich ihr anzuschliessen. Da sie auf eine Anfrage bei Gott die Antwort bekommen hatte sie nicht zurückzuweisen, so hatte sie für diese Personen ein Haus in Husum gemiethet, bis ihre Angelegenheiten wegen Nordstrand

geschlichtet wären. Als die Bourignon in Husum ankam, wollten die Leute sich ihr nicht fügen, wollten das evangelische Leben nicht führen, wie sie es bestimmt hatte; da entließ sie sehr bald die meisten von ihnen. Sie hatte, weil sie jetzt viel schrieb, eine Presse kommen lassen, um ihre Schriften sogleich im Französischen, Holländischen und Deutschen verbreiten zu können. Die Ankunft dieser Presse erregte einen Aufstand in Husum; auch die lutherischen Prediger traten jetzt gegen sie auf, da der Generalsuperintendent Reinboth gestorben war und sein Nachfolger Niemann sie nicht mehr in Schutz nahm. Die Prediger Burchard und Duw schrieben dicke Werke gegen sie, auch von den Kanzeln wurde das Volk gegen sie eingenommen. Ganz Husum versammelte sich vor ihrem Hause, man kletterte auf das Dach, sodaß sie nur wie durch ein Wunder dem Pöbel entkam. Von nun an suchte sie sich in der größten Stille, in beständiger Furcht und Sorge in den Herzogthümern zu halten. Zunächst ging sie nach Flensburg, wo sie einige Anhänger hatte; sobald es aber ruchbar wurde, sie sei in Flensburg, gerieth Alles in Aufruhr, sie musste sich verbergen und kehrte heimlich nach Husum zurück im Jahre 1674. In Flensburg wurden ihre Sachen, Koffer und Bücher durchsucht und genommen; einer ihrer Anhänger, der schon genannte Hase, bei dem man einen Brief gefunden, wurde 5 Monate gefangengesetzt und endlich polizeilich aus dem Lande gejagt. In Husum wurde ihr die Presse weggenommen und mehr als 1000 Bücher; ja es war schon ein Befehl vom Herzog ausgestellt, sie gefangen zu setzen, der Befehl ward jedoch durch die Verwendung des Herrn van der Wyck zurückgenommen und der Bourignon der Aufenthalt in Schleswig gestattet. Sie hoffte sich am Hofe Einfluß zu verschaffen und lebte hier auch anfangs geschützt von van der Wyck und dem Herzog, in ziemlicher Sicherheit, wiewohl in beständiger Furcht und Angst. Allmälig erkaltete der Hof in seinem Schutz, die Gegner rührten sich von neuem: da verließ sie heimlich Schleswig und suchte sich in Hamburg verborgen zu halten. Im März 1676 kam sie hier an und erhielt durch Vermittlung eines Kriegsmannes, der ihr mit seinen Gesprächen oft lästig fiel, eine Kammer, in der sie sich verborgen hielt. Sie verließ das Haus nicht, aus Furcht Bekannte anzutreffen, die ihren Aufenthalt ausplaudern könnten, denn sie lebte in beständiger Furcht vor den Predigern und dem Pöbel. Endlich wurde ihr dortiger Aufenthalt doch durch einen Gärtner, den sie auf Nordstrand gehabt hatte und der mit ihr nicht zufrieden gewesen war, verrathen. Die hamburger Pastoren wurden durch diese Nachricht, zumal da einer oder zwei sich zu ihr hinzuneigen schienen, sehr aufgeregt. Sie stellten

Kundschaften aus, um sich zu versichern, daß die Bourignon wirklich da wohne. Im Juni 1677 hielten sie ihretwegen eine Zusammenkunft, zeigten am folgenden Tage dem Senat durch 2 Deputirte den Aufenthalt der Bourignon an und verlangten ihre Entfernung. Sie floh aus ihrer Wohnung und fand ihre Zuflucht bei einem armen Manne in einem Dachstübchen. Die vom Rath abgesandte Polizei fand sie selbst freilich in ihrer Wohnung nicht mehr, nahm aber ihre Schriften weg. Der Magister Hesselius sagte, es sei besser in ein Bordell zu gehen, als zu einer solchen Person; auf der Kanzel schimpfte besonders der Licentiat Hackius zu Maria Magdalenen gegen sie. Noch im Juni 1677 reiste die Bourignon nach Friesland ab zu einem Herrn von Lützburg. Dahin ließ sie auch ihre Anhänger kommen, die in Schleswig-Holstein noch viele Verfolgungen auszustehen gehabt hatten. In dieser Zeit entschied auch die Schleswig-Holsteinische Kanzlei gegen sie in dem Prozeß über ihre Güter auf Nordstrand. Bei dem Herrn von Lützburg unterstützte sie die Armen aus einer Stiftung, vertheilte Geld unter sie und war gleichsam die Vorsteherin eines Hospitals, aber sie gab ihnen nichts von ihrem Gute; denn dieß hatte sie Gott geweiht zu dem Zweck eine Gemeinde von Christen zu stiften, die ein evangelisches Leben führen wollten. Von diesen Armen dagegen behauptete sie, sie lebten wie das Vieh. Sie empfing dort viele Besuche, vornehme Leute, selbst Prinzen machten die Reise dorthin sie zu sehen und zu sprechen. In der letzten Zeit hatte sie mehrere Krankheiten zu bestehen, ward von ihren Anhängern verlassen und verklagt; z. B. bei dem Consistorium zu Norden, das jedoch auf die Anklage nicht einging, weil der Ankläger sich als verrückt zeigte. Ihre Bedienten wollten sie sogar ermorden und wurden nur durch Uneinigkeit unter sich selbst davon zurückgehalten. Auch von Hamburg aus kamen Anklagen. Da beschloß sie ihren Aufenthalt wieder zu wechseln, im September 1680 zog sie nach Embden und von dort nach Franecker. Noch krank hatte sie diese Reise angetreten, die Beschwerden der Reise warfen sie von neuem aufs Krankenlager, sie starb den 30. October 1680. Ihre letzten Worte waren: „Wenn ich sterbe, so ist es nicht Gottes Wille; denn ich habe noch nicht ausgeführt, was ich ausführen sollte.“

Die Bourignon war von Herzen Gott ergeben; aber sie war theils durch die Umstände, theils durch die hohe Meinung von ihrem guten Willen in eine ganz falsche Stellung hineingerathen. Sie hatte manche thörichte Ideen, die wir sogleich kennen lernen werden, aber auf alle ihre Speculationen gab sie selbst nicht viel, sie hätte es ganz gut leiden können, wenn man sie für thöricht erklärt hätte, wenigstens sagte sie das selbst.

Sie legte besonderes Gewicht auf das Praktische, auf die Selbstverläugnung Gott gegenüber; sie sprach nicht sowohl von einer Heiligung des Willens, sondern nach ihr sollte man gar keinen Willen haben, Gott sollte an die Stelle des menschlichen Willens treten. Ihr wurde das nicht so ganz schwer, da die Antworten auf ihre Fragen an Gott auch von ihr selbst ausgingen; doch muß man bekennen, daß sie wenig Ansprüche machte und sich Gott als ihrem Gemahl gut fügen konnte. Eine zweite Forderung die sie stellte, war die Liebe der Menschen zu einander. Sie erklärte es für den größten Irrthum in der Christenheit, daß die Reformirten lehren sollten, die guten Werke der Menschen beschmuzten das Verdienst Christi. Sie klagte beständig, daß es keine wahre Christen mehr gäbe; nicht zwei Menschen, sagte sie, seien jetzt in Liebe zu Christo in der Christenheit wirklich mit einander einig. Weil sie sich für inspirirt hielt, verlangte sie stets von ihren Anhängern unbedingten Gehorsam und konnte so leidenschaftlich werden, daß ihre Umgebung sich abgestoßen fühlte; auf der andern Seite war sie sehr theilnehmend und konnte Alles aufopfern, wenn sie es für Gottes Willen hielt. Einen eigentlichen praktischen Beruf fühlte sie nicht in sich: es war immer nur mit Widerstreben, daß sie der Stimme in sich, die sie zur praktischen Thätigkeit aufforderte, folgte; ihre größte Sehnsucht war die Einsamkeit. Sie erkennt freilich an, daß ein sich selbst verläugnendes Leben, das sich mit guten Werken für den Nächsten beschäftigt, der Einsamkeit vorzuziehen sei; aber sie behauptet zugleich, ein solches Leben sei in der Welt nicht möglich: denn, wenn man die Welt bekehren wolle, werde man von ihr mit fortgerissen zu seinem Verderben; wenn man sich von der Welt zurückziehe, mache man einen viel größern Eindruck auf sie, man bekehre die Welt viel leichter durch seine Gebete, denn Gott thue den Willen Derjenigen, die ihn lieben. Ihre eigentliche Erquickung waren die inneren Gespräche der Seele mit Gott, dann schwelgten ihre Gefühle, sich als die Gattin Gottes zu betrachten und als die Mutter der Gläubigen, das war ihre größte Freude. Mutter ließ sie sich von allen ihren Anhängern nennen: wie Christus der zweite Adam ist, so wollte sie die zweite Eva sein, das Weib in der Apokalypse (Cap. 12). Obgleich sie von Verheirathungen nichts wissen wollte, vor dem Körper, der Speise der Würmer, als etwas Materiellen, Abscheu hatte: so waren doch alle ihre Unterhaltungen mit Gott in dem Ton einer Frau mit ihrem Mann, und ihre Gespräche mit ihren Anhängern wie die einer Mutter mit ihren Kindern. Sie glaubte in der letzten Zeit der Welt zu leben, in der das Gericht schon angegangen sei; darauf bezog sie die Kriege, die Krankheiten, Hungersnoth; sie lehrte, das Gericht würde

nicht ein plötzliches, einmaliges Urtheil sein, sondern ein lange anhaltendes. Die Welt, lehrte sie, wird nicht untergehen, denn wie kann Gott sein Werk vernichten, aber die Menschen zerstören sie durch ihre Sünde, jedoch nur das Böse, der letzte Tag wird das Ende alles Bösen sein in dieser Welt. Alles was in der verderbten Natur erzeugt ist, z. B. die Würmer, wird untergehen, aber nicht die übrigen Thiere, denn nichts von dem was Gott geschaffen hat geht unter, sondern nur das Böse darin wird vertilgt. Der Teufel hat Macht über die Menschen, aber nur wenn man ihm ein solches Recht einräumt, sonst vermag er über unser Inneres nichts, wohl aber kann er unsere Werke verhindern, das müssen wir Gott überlassen. Keine christliche Kirche, lehrte sie, ist jetzt wirklich christlich, sie sind alle von Gott abgefallen; darum ist es ganz gleichgültig, in welcher Religion man lebt. Dieser gefährliche indifferentistische Grundsatz sprach damals nicht wenig an, nur wagte man nicht mit ihm hervorzutreten. Dem äussern Kirchenwesen entzog sich die Bourignon allmälig ganz und gar, weil sie ihm kein Gewicht beizulegen vermochte. Ihre Wirksamkeit hat sich fast mehr auf die zwei evangelischen Kirchen bezogen, als auf die katholische. Doch war sie persönlich von dieser ausgegangen, ist auch in ihr gestorben, nahm überhaupt an den Principien derselben keinen Anstoß. Sie lehrte freilich, man werde ganz allein durch den Glauben selig, aber dabei gestand sie doch den Werken der Selbstverläugnung einen übergroßen Werth zu. Die Frage über das Ansehen der Tradition und der heiligen Schrift kam bei ihr nicht in Betracht, weil ihr Beides bei ihrer Inspiration ziemlich überflüssig war. Sie behauptete sogar, die heilige Schrift gar nicht gelesen zu haben, nur das neue Testament habe sie flüchtig angesehen, nie aber die Propheten, ungeachtet der Erlaubniß des Erzbischofs die Bibel zu lesen. Kaum kann man dieß glauben: aus dem alten Testamente freilich führt sie wenige Stellen an, aus dem neuen Testamente aber sind fast auf jeder Seite ihrer Schriften Stellen citirt. Wenn ihre Aussage der Wahrheit gemäß ist, so muß sie entweder in ihrer Jugend sehr viel gelernt haben, oder sie muß die Aussprüche der Schrift in ihrer Umgebung gehört haben. Doch legt sie der Schrift große Autorität bei, wenn sie z. B. behauptet: „das einzige Gut das auf der Welt geblieben ist, ist die Erhaltung des Textes der heiligen Schrift in seiner Integrität, daß der Teufel keine Macht gehabt hat ihn zu verändern und zu verfälschen.“ Sie will, daß man alle ihre Worte nach der Schrift beurtheile, ja man soll ihre Lehren nur insoweit annehmen, als sie mit der Bibel übereinstimmen. Für sich selbst aber hält sie die Schrift für überflüssig: sie glaubt sich ebensogut vom Geiste Gottes erfüllt als die Apostel;

sie spricht es sogar aus, sie könne ebensogut eine Bibel machen als die heiligen Männer Gottes getrieben vom Geist; ja sie glaubt sogar, daß sie jetzt in der letzten Zeit Vieles klarer sagen könne, als es damals gesagt werden konnte, jetzt wo alles erfüllt wird und man nicht mehr durch einen Spiegel sieht. Der Dogmatik war sie durchaus abgeneigt; die jetzige Theologie, sagt sie, tauge nichts, man solle ein Kind sein, um ins Reich Gottes einzugehen, ein Kind aber könne eine solche Theologie nicht verstehen. Für die Wissenschaften war sie überhaupt nicht günstig gestimmt. Dabei war ihr der Mensch gar zu sehr selbstthätig: die künstlichen Redensarten und Feinheiten, meinte sie, führen von Gott ab, hindern die Armuth des Geistes und machen den Menschen stolz; ja sie nennt die Einführung von Schulen eins der größten Uebel, die den heiligen Geist ersticken. Das Gesetz, sagte sie, sei nur der Sünden wegen da, nicht wegen des Heils; denn wenn wir auch alle evangelischen Gesetze erfüllen, können wir nicht gerettet werden, weil das Heil allein vom Glauben abhängt; doch müssen wir das Gesetz beobachten, weil unsere Sünden uns von Gott entfernt haben, und wenn wir diese Sünden nicht heilen, können wir den Glauben nicht wiederfinden; also indirect sind die Werke des Gesetzes zum Heile nothwendig, unserer Schwachheit wegen, nicht Gottes wegen, der nur den Glauben von uns fordert.

Bei der Schöpfung war die Erde anfangs ganz Krystall, ohne Rauch und brennende Kraft, der Mensch war durchsichtig wie ein Diamant. Aber die Sünde hat den Körper dick und dunkel gemacht und ihn allen denjenigen Elementen unterworfen, über die er herrschen sollte. Als Gott den Menschen schuf, war er Herr von Allem: er konnte auf dem Wasser gehen, das Feuer brannte ihn nicht, durch seinen Willen allein konnte er Früchte aus der Erde hervorrufen; aber seit der Sünde ist er ein Sclav der Natur. Als Gott den Menschen schuf, war Adam zugleich Mann und Weib; und wenn er nicht gesündigt hätte, so würde er ein ihm ähnliches Geschlecht aus sich selbst erzeugt haben. Wenn die Frau nicht in Adam gewesen wäre, so hätte sie nicht aus ihm geschaffen werden können; und weil Eva früher mit ihm eins gewesen war, so sagte Adam, das ist Fleisch von meinem Fleisch. Das kann man jetzt in Bezug auf Mann und Frau nicht mehr sagen, es ist jetzt oft ein großer Unterschied, das eine Fleisch ist fett, das andere mager, das eine weiß, das andere braun. So wie Eva nach der Sünde aus Adam hervorging, so Christus nach dem Körper der Herrlichkeit vor der Sünde: denn Gott konnte als reiner Geist nicht selbst mit den Menschen umgehen, alle Offenbarungen Gottes im alten Testamente sind daher auf Christum zu beziehen.

Christus aber konnte keine ihm ähnliche Menschen hervorbringen, weil Gott in dieser nun sündigen Welt solche Geschöpfe nicht der Gefahr aussetzen wollte. Die Sünde ist Abwendung der Liebe von Gott zu den Creaturen: Gott gab dem Adam ein Weib, damit er seine Liebe nicht auf niedrigere Creaturen wende, sondern auf eine die ihm gleich sei und Göttliches in sich trage; denn Adam sündigte schon als Gott ihm die Geschöpfe vorführte, indem er seine Liebe von Gott zu den Geschöpfen wandte. Adam sündigte nicht zuerst aus Genußsucht, denn im Stande der Unschuld herrschte der Geist über das Fleisch; auch muß Adam allein gesündigt haben, denn anfangs sagte Gott, es sei Alles gut was er geschaffen habe, später aber, es sei nicht gut daß der Mensch allein sei, dazwischen muß die Sünde liegen. Die erste Sünde Adams war der Ehrgeiz, er wollte das Gute und Böse kennen; und freilich das Böse lernte er kennen, aber das Gute ward ihm nun undurchdringlich. Adam war von Gott unsterblich geschaffen, nur durch die Sünde ist er sterblich geworden. Der Mensch wird einst an vielen Erfahrungen reicher in die Seligkeit zurückkehren, sodaß er dann viel seliger sein wird, als er im Stande der Unschuld war, es wird ihm dann nicht mehr möglich sein sich von Gott zu trennen.

Was die Gelehrten von den drei Personen in Gott sprechen, erklärt die Bourignon für Thorheit: Personen kann es in Gott nicht geben, weil Personen Geschöpfe sind, Gott aber ist ungeschaffen; allerdings aber giebt es in Gott eine Dreiheit, nämlich Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit, wie es auch in dem Menschen drei unbegreifliche Kräfte giebt, das Gedächtniß, den Verstand und den Willen. An einer andern Stelle erklärt sie die Trinität auf folgende Weise: die mit Christo vereinigte Gottheit ist der Vater; der Körper der Herrlichkeit aus Adam vor der Sünde genommen ist Gott der Sohn; die sterbliche Menschheit aus der Jungfrau Maria ist der heil. Geist. Diesen letzten Namen führt er, weil er in den Menschen heilige Gedanken erzeugt und sie göttlich macht in ihren sterblichen Körpern.

Die lutherische Lehre von Christi Genugthuung ist der Bourignon eben so verwerflich, als die Gnadenwahl bei den Calvinisten. Abscheulich, sagt sie, ist es zu lehren, man könne leben wie man wolle, weil Christus für uns genuggethan habe. Im Gegentheil, fährt sie fort, gerade dazu sei Christus gekommen, um uns zu unterrichten, wie man leben müsse; die Rettung bestehe darin, daß man ihm nachahme; wer sich nicht selbst verläugne und seinen natürlichen Neigungen entsage, der habe keine Hoffnung auf Heil. Allerdings ist es wahr, daß Niemand ohne Christi Leiden gerettet werden konnte: denn wenn er nicht gekommen wäre, so würde kein Mensch gewusst haben, daß die Leiden Gott angenehm sind und sie unsere Seele mit Gott vereinigen. Wer sich aber so ganz dem Vater überlässt wie Christus, wird eben solche Thaten und Wunder verrichten wie er. Unmöglich sei es, daß Christus nach seiner Menschheit für uns genugthun konnte, ein einziger Mensch für alle ohne ihre Mitwirkung: Gott könne Niemand durch die Verdienste eines Andern retten; Christus sei in die Welt gekommen, um seinen Vater für die Menschen zu bitten, damit Diese die Gnade, eine vollkommene Bekehrung und die Kraft der göttlichen Gerechtigkeit erhielten durch Reue über ihre Sünden genugzuthun. Glauben Christo nicht nachahmen zu können, und dann erwarten durch seine Verdienste gerechtfertigt zu werden, das sei ein todter Glaube. Wenn es wahr wäre, daß Christus gekommen sei um für unsere Sünden genugzuthun,

so wäre ein einziger Tropfen Blut hinreichend gewesen, er hätte dann nicht nöthig gehabt so lange zu leiden und zu lehren; wenn die satisfactio Christi wirklich Alles umfasse, wozu dann die vielen Vorschriften in der heil. Schrift? Sie polemisirte immer gegen den Mißbrauch der Lehre, als wäre es die Lehre der Kirche selbst. Doch war sie selbst nicht so fern von diesem Lehrsatz. Denn sie behauptet an einer andern Stelle: Wir bedurften eines Mittlers zur Versöhnung zwischen uns und Gott; Christus bot sich an die Strafe zu bezahlen, welche wir schuldig sind, damit der Vater in Gerechtigkeit uns die Schuld verzeihen könne und uns zu Gnaden annehmen; das freiwillige Leiden Christi habe Gottes Herz gebrochen und ihn zum Mitleiden gezwungen; doch sei auf Seite der Menschen die Reue eine nothwendige Bedingung um diese Verzeihung sich anzueignen. An einer andern Stelle sagt sie: Christus habe von seiner Seite genuggethan für alle Menschen, aber von Seite der Menschen nur für die, welche ihm nachfolgen. Ihre Furcht vor dem Mißverstand dieser Lehre veranlasst sie aber wieder zu Aeusserungen wie folgende: Dumm ist es zu sagen, Christus habe die Gebote für uns erfüllt; ein Arzt könne seine Kranken nicht dadurch heilen, daß er die Medizin verschlucke. Wie thöricht sei es auch zu glauben, daß Gott die Strafe selbst übernommen habe; wäre das nicht eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst und eine Grausamkeit! Großen Anstoß nahm die Bourignon, wie schon gesagt, an der Behauptung der Protestanten, daß man die göttlichen Gebote nicht halten könne: das sei so thöricht, als wenn Einer der dem Ertrinken nahe sei das Tau nicht ergreifen wolle, das man ihm zuwerfe, indem er behaupte, er sei ins Wasser gefallen; es sei nicht wahr, daß Gott den Menschen die Gebote gegeben habe, ohne ihnen zugleich Kraft zu geben sie zu halten. Die Lehre der Calvinisten, daß der Mensch Gottes Gebote nicht halten könne, mache Gott grausamer, als die Türken gegen ihre Sclaven seien. Sie behauptet von sich selbst, daß sie mit Gottes Gnade alle Gebote halte, und daß sie lieber sterben würde als die geringste Sache gegen Gottes Gebote thun. Es sei dieß auch leicht, wenn man nur die Eitelkeit der Welt verachte: wenn wir uns nur recht an Gott anschliessen, sagt sie, so werden wir es ebenso unmöglich finden Gott nicht zu lieben, als die Calvinisten es unmöglich finden Gott zu lieben; wer aber Gott liebt, kann, solange er in dieser Liebe ist, nicht sündigen, die Liebe hat kein Gebot nöthig. Uebrigens glaubte sie nicht, das Heil sich selbst erwerben zu können. So lehrte sie: wir können durch die Werke unser Heil nicht erwerben; aber wir müssen gute Werke thun, um dem Bösen zu widerstehen, sie sind die Medicin für unsere Seelen, die sie gesund halten und gegen den Teufel schützen, gegen Welt und Fleisch. Gott giebt Alles aus Liebe und Gnade und bedarf unserer Werke nicht; ja Niemand könnte sein Heil verdienen, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte und keiner seiner Nachkommen; das Heil ist zu groß, als daß es von den Menschen erkauft werden kann. Man kann mit guten Werken den Himmel nicht verdienen, weil er einen unschätzbaren Preis hat und nichts Geschaffenes ihn verdienen kann. Dennoch glaubt sie, man könne hier mit Gottes Gnade vollkommen werden: daß man seit dem Eintritt der Sünde die göttlichen Gebote nicht mehr vollkommen erfüllen könne, weist sie dadurch zurück, daß sie darauf hinzeigt, wie Christus noch nach der Sünde gesagt habe, „seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist;“ er würde das nicht gesagt haben, wenn die Erfüllung der Gebote nicht möglich wäre. Der Mensch kann sich freilich nicht mehr selbst retten, wie im Stande der Unschuld: zwar kommen noch alle

Menschen mit dem Licht des Glaubens auf die Welt, aber dieses Licht ist durch Adams Sünde getrübt, nur eine besondere Gnade kann sie retten, und diese schlägt Gott Niemand ab, der ihn darum bittet. Aber es ist reine Gnade, der Mensch kann sie nicht erlangen wann er will, sondern muß sich vor Gott demüthigen. Sündigen können wir wann wir wollen; aber unsere Natur kann die Gnade nicht erreichen, das müssen wir Gott überlassen.

Die katholischen Lehren von der Anbetung der Heiligen und vom Fegefeuer hält sie fest. Sie tadelt die heftigen Angriffe der Calvinisten auf diese Lehren: die Kirchen, sagt sie, gingen darauf aus, Haß gegen einander zu säen, das solle nicht sein; ganz allgemein suche jede Kirche ihre Glieder festzuhalten, ob zum Heil der Seelen oder nicht, das sei ihnen gleichgültig, gerade so machten es die verschiedenen Mönchsorden auch. Daher sei auch der Zustand überall so schrecklich: man könne die Armen kaum unterstützen, denn sie würden dann faul und luxuriös und sündigten mehr als vorher; im Wandel und Handel sei der Betrug an der Tagesordnung. Dieser Mangel an Liebe komme daher, daß die Geistlichen lehrten, man könne die Gebote Gottes nicht erfüllen. — Sie selbst läßt es übrigens an Tadel über die Reformatoren auch nicht fehlen, sie glaubt, nur um ihre Sünden zu bedecken, hätten sie sich von der katholischen Kirche getrennt; sie lobt die katholische Kirche, weil sie doch noch die äussere Andacht festhalte, die Calvinisten aber seien völlig Heiden. Die Calvinisten mißbilligen die Anrufung der Heiligen, weil diese von den Menschen auf der Erde getrennt sind, aber wenn die Todten in der Gnade sind, so sind sie nicht von der Kirche getrennt, denn die Kirche ist Eine und kann nicht getheilt sein. Wir können die abgeschiedenen Seelen nicht sehen wegen der Dichtigkeit unsers Körpers, aber sie können uns sehr gut sehen und umgeben uns; denn die Vorstellungen von Himmel und Hölle als bestimmten Bezirken sind thöricht, das Paradies ist die Freundschaft Gottes und die Hölle ist Gottes Ungnade. Wenn es kein Fegefeuer gäbe, wie die Calvinisten behaupten, so würde Niemand gerettet werden, weil es fast unmöglich ist in der Welt zu leben ohne befleckt zu werden; Jeder wird in sich selbst fühlen, daß er nicht so rein ist, um direct zu Gott gehen zu können. Nach dem Tode, lehrt sie, kann man nur leiden, nicht in der Gnade und Tugend zunehmen, man bleibt in dem Zustande in welchem man stirbt; daß es aber ein Fegefeuer, ein leidendes Leben nach dem Tode giebt, welches so lange dauern wird als die sterbliche Welt, hat Gott der Bourignon durch Inspiration geoffenbart.

Von den Sacramenten lehrt sie: „Wer wirklich wiedergeboren ist, bedarf der Sacramente nicht; Adam hatte keine Sacramente, und der Wiedergeborne ist in den Zustand der Seele Adams vor der Sünde zurückgekehrt. Der Arzt unserer Seele ist Christus, die Heilmittel welche wir anwenden sollen, sind seine Lehren. Der Teufel hat die Anzahl der Sacramente erfunden, um dem Menschen falsche Sicherheit zu geben. Christi Fleisch und Blut geniessen kann unserer Seele nichts nützen, seine Lehre nährt unsere Seele, durch äussere Ceremonien bekommen wir den Geist Christi nicht.“ — Die Bourignon beklagt die Streitigkeiten über das Abendmahl und sagt: wenn man mit rechter Demuth und Liebe zum Tische des Herrn ginge, so würde man dort Christi Geist empfangen; aber die am meisten hingehen, von denen behauptet sie, die hätten am wenigsten Demuth und Liebe. Was sollen alle diese Streitigkeiten über das Abendmahl? sagt sie; Christus gab doch seinen Leib und sein Blut nicht seinen Aposteln, denn

er saß noch ganz da; sie überlässt alle diese Disputationen den Gelehrten und nimmt sich die Früchte. Auch die häufige Beichte, meint sie, nähre nur den Stolz, ohne Reue sei auch keine Vergebung; wie könne aber der Beichtvater Nachsicht haben, wenn man dieselbe Sünde 1000 Mal beichte? das heisse Gottes spotten. Wenn die Beichte Verzeihung verschaffe, so müsse Judas sie gewiß erhalten haben, da er öffentlich bekannt habe das Blut eines Gerechten verkauft zu haben; das Bekenntniß nütze nichts ohne Sinnesänderung, und bei Judas sei die Habsucht in ihm geblieben. — Auch auf die Taufe legt sie nicht viel Gewicht: „Wenn das Wasser der Taufe," sagt sie, „über meinen Körper geht, und ich nicht den Wunsch habe Christo nachzufolgen, so spült es meine Sünden nicht weg. Die Mennoniten taufen freilich nur Erwachsene, aber diese haben den wahren Glauben nicht besser als die Kinder." Sie erklärt die Taufe für das äussere Zeichen des Gelübdes, welches man Gott ablege ein Christ zu sein. Auf die Mennoniten, um das gleich hier zu bemerken, ist sie nicht gut zu sprechen: sie behauptet von ihnen, sie wollten oben schwimmen wie das Oel, das gehe aber nicht an, sie verstünden die Schrift nicht.

Wie sie den Sacramenten wenig Bedeutung beilegte, so waren ihr auch die verschiedenen Kirchen ziemlich gleichgültig: sie hielt sie alle für abgefallen; auf die Unterschiede legte sie wenig Gewicht, da ihr Alles in der Liebe bestand; sie behauptete, jede Kirche folge ihrer sinnlichen Natur. Bei den Calvinisten nahm sie Anstoß an der Gnadenwahl, das sei eine horrende Lehre. Die Lutheraner, sagte sie, ständen den Katholiken näher; doch stieß sie sich an der Lehre von der satisfactio Christi, die besonders träge zum Guten mache. Bei den Katholiken schien es ihr nur daran zu fehlen, daß sie ihre Lehren nicht befolgten und zu viel Gewicht auf die äussern Ceremonien legten. Die Quäker und Mennoniten schienen ihr auch nicht den rechten Geist Christi zu haben, weil keine Selbstverläugnung bei ihnen stattfände. Gegenwärtig, meinte sie, gäbe es nicht zwei Seelen, die durch die Liebe Gottes in seinem Geist vereinigt seien; man dürfe jetzt gar kein Priester sein, denn es gäbe keine Gemeinde; ja es wäre besser, daß Gott Alles einreisse, damit er von neuem bauen könne. — Nach diesem Ausspruch könnte man versucht werden die Bourignon zu den Propheten zu zählen, deren Zeit damals anzubrechen schien; denn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts tauchten überall in allen Ländern Propheten auf. Aber die Bourignon sagt selbst: „wir leben in der Zeit der falschen Propheten, da die alten Alles verkündigt haben; auch sind die Propheten nicht eben von Gott, denn die Prophetie ist nur eine geistige Gabe, welche der Seele, die sie besitzt, keine Tugend giebt, nicht mehr als das Gedächtniß und der Verstand. Das beste Zeichen eines wahren Propheten ist, zu untersuchen, ob er ein wahrer Christ ist. Dieß Urtheil über die Propheten ging wohl aus der Erfahrung hervor, die sie in dem Umgange mit den vielen schwärmerischen Propheten gemacht, mit denen sie während ihres ganzen Lebens zu thun hatte; es weist aber auch darauf hin, daß ihre ganze Richtung aufs Praktische ging. Auch hierin aber konnte sie zu keinem segensreichen Wirkungskreise kommen, weil die Einsamkeit, die einsame Unterhaltung mit Gott, die ihr als das Höchste im Paradiese vor Augen stand, ihre größte Sehnsucht war; die Beschäftigung mit den Creaturen hielt sie fast nur für ein nothwendiges Uebel.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1851. IV. Heft.

XII.

Apologie oder Schutzschrift
für die vernünftigen Verehrer Gottes,
von
Hermann Samuel Reimarus.
In einzelnen Fragmenten vollständig
herausgegeben durch
Dr. phil. Wilhelm Klose,
privatisirenden Gelehrten in Hamburg.

[Fortsetzung aus der Zeitschrift Jahrgang 1850, Heft 4.]

Zweites Fragment. *)

Zweites Buch.

Erstes Capitel: Betrachtungen über die angegebenen Boten der Offenbarung vor Mose, und zuerst über die Ertzväter von Adam bis auf Noah, in Absicht auf die göttliche Offenbarung.

§. 1.

Wenn man von der göttlichen Offenbarung schlechthin und ohne Bestimmung spricht: so versteht man nicht die natürliche, da sich Gott seinen vernünftigen Geschöpfen, durch seine Werke in der sichtbaren Welt, täglich zu erkennen giebt: sondern eine übernatürliche, die dem Menschen durch eine wunderthätige Eingebung bekannt macht, was er durch den Gebrauch seiner Naturkräfte unmöglich wissen konnte, und was ihm doch zu seiner ewigen Seligkeit zu wissen nöthig war. Wenn nun dergleichen übernatürliche Erleuchtung zu allen Zeiten bei jedem Menschen in der gantzen Welt vorginge: so würde sie nicht allein auf diese Art allgemein werden, sondern auch ohne Zweiffel überzeugende Merkmaale ihrer Göttlichkeit mit sich führen. Aber so wäre doch kein Grund vorhanden, warum Gott, der nach seiner Weißheit ohne Noht keine Wunder thut, die Quelle

---

*) Nachfolgender Abschnitt erscheint hier zuerst aus der vollständigen Handschrift. Das von Schmidt 1787 Bekanntgemachte, unter dem Titel „Uebrige noch ungedruckte Werke des wolfenbüttelschen Fragmentisten," gehörte einer viel kürzern, wol früheren Bearbeitung an. Daß übrigens die Anschauungsweise des Verfassers nur noch historischen Werth, diesen aber allerdings habe, darüber hat der Herausgeber bereits sich erklärt.

solches Erkenntnißes nicht gleich in den zugetheilten Naturkräften gelegt hätte; oder, wenn ja die Naturkräfte durch einen Zufall wären geschwächt worden, warum er nicht nach seiner Güte und Macht, die verlornen lieber durch ein einziges Wunder in dem Stamvater wieder herstellte, als daß er alle Tage an allen Orten in jedes Menschen Verstande übernatürliche Wirkungen hervorbringen wollte. Es ist auch wohl niemals jemand gewesen, der eine solche unmittelbare übernatürliche Offenbarung bey allen und jeden Menschen auf der Welt behauptet hätte. So versteht sich denn von selbst, daß eine mittelbare Offenbarung gemeynet werde, da Gott nur gewissen Mittels-Personen, zu gewissen Zeiten, das übernatürliche Erkenntniß unmittelbar eingeflößet habe, durch deren Reden oder Schrifften es mittelbar wieder an alle übrige Menschen gebracht sey. Auf solche Weise kann die göttliche Offenbarung den übrigen Menschen nicht anders als mittelbar zu Theil werden, und sie empfangen dann das besagte Erkenntniß nicht von Gott selbst, sondern unmittelbar von Menschen, welche bezeugen, daß Gott es ihnen eingegeben und andern Menschen bekannt zu machen befohlen habe. Aller übrigen Menschen Glaube an die göttliche Offenbarung gründet sich demnach unmittelbar auf ein menschlich Zeugniß von der empfangenen Eingebung. Wenn nun Menschen als Menschen sich selbst betriegen, oder andere mit ihrem Vorgeben hintergehen können: so fragt sich billig, wodurch alle übrige Menschen überführt werden, daß diese wenige Menschen in der That Boten Gottes an das menschliche Geschlecht gewesen sind? Da kann ja wohl kein näheres Merkmal der Wahrheit seyn, als daß man dieser angegebenen Boten Gottes ihre Reden, Handlungen und Schriften betrachte, und untersuche, ob darin Alles mit dem Vorgeben übereinstimme. Denn von ihnen selbst hat man es allein, daß sie göttliche Boten sind: man muß sich also an seinen Sager halten, und ein menschlich Zeugniß von einer so außerordentlichen Art des Erkenntnisses und dadurch angemaßten Gewalt über andere Menschen muß einer vorsichtigen Prüfung der gesunden Vernunft unterworfen seyn. Die erste Regel der Vernunft ist die Regel des Widerspruchs: und dieselbe kann füglich auf die Reden, Handlungen und Schriften eines vorgegebenen Boten Gottes angewandt werden, ob sie mit dem Zweck einer göttlichen Sendung übereinstimmen oder demselben wiedersprechen.

§. 2.

Ich darf ja wohl ohne weitläuftigen Beweis annehmen: Wenn es Gott gefallen hätte eine übernatürliche und seligmachende Offenbarung durch gewisse Mittelspersonen oder göttliche Boten an das menschliche

Geschlecht zu bringen: so würde er solche dazu auserſehen, welche selbst den Endzweck hätten, die ihnen offenbarte Religion allen Menschen so viel möglich kund zu machen und unter ihnen zu befördern. Denn wenn er solche dazu erwehlte, die selbst nicht einmal die Absicht hätten, sondern ganz was anderes redeten und betrieben; oder wenn sie wohl gar vieles redeten und thäten, welches der Religion überhaupt, und besonders einer seligmachenden, wiedersprache und hinderlich wäre: so würde die Schuld auf Gott fallen, der so schlechte Abgesandten erkoren hätte, welche ihren Auftrag vernachlässigten oder gar verdürben. Das läst sich von Gottes Allwissenheit, die des Menschen gegenwärtige und künftige Gedanken, Neigungen und Handlungen gleichsam vor Augen hat, und von seiner Weißheit, welche die tüchtigsten Mittel zu jedem Zweck bestimmt, ohne Widerspruch nicht gedenken. Wir erwarten also billig von Boten einer göttlichen Offenbarung, daß sie die göttliche Absicht zu ihrer eigenen machen, und derselben gemäß reden, lehren, gebieten und handeln. Denn sie treten nun in Gottes Stelle, und übernehmen als geschickte und treue Diener, dessen Zweck zur Wirklichkeit zu bringen, welcher ihnen dann der erste und einzige Bewegungsgrund zu allem Unternehmen in ihrem Amte wird. Also kann es bey wahren göttlichen Boten einer seligmachenden Offenbarung nicht fehlen, daß sie alle ihre Verrichtungen zu Mitteln dieser Absicht machen werden. Wir müssen also in diesem gesetzten äußersten Zweck ihrer Sendung den Schlüssel finden, womit ihr Betragen übereintrifft, und woraus es zureichend zu erklären ist; nämlich, daß sie das übernatürliche seligmachende Erkenntniß Gottes, welches ihnen kund zu machen anbefohlen ist, bey aller Gelegenheit befördern und ausbreiten mögen. Wofern aber Personen sind, welche dergleichen Gelegenheit weder suchen, noch dazu gebrauchen, deren Gespräche nichts von einem höheren Erkenntniß Gottes enthalten, und deren Handlungen bloß auf zeitliche Dinge gerichtet sind, oder die wohl gar, mit ihren Reden und Verrichtungen, dem wahren Erkenntniß Gottes und dessen würdiger Verehrung hinderlich und anstößig werden: so ist klar, daß sie den Zweck eine seligmachende Religion zu offenbaren nicht haben, und folglich auch von Gott zu diesem Zweck nicht gesandt sind. Sie würden also irrig für göttliche Boten der Offenbarung gehalten werden: und wenn sie sich auch selbst dafür ausgeben sollten, so wird sich doch die Unwahrheit ihres Vorgebens leicht verrahten, sofern ihre Reden und Thaten entweder keine Mittel zu dieser Absicht sind oder auch die Pflanzung einer wahren Religion aufhalten und stöhren, hergegen mit ganz andern fleischlichen Absichten übereinstimmen; in welchem Fall untrieglich zu erkennen ist, daß die vorge-

gebene göttliche Sendung nur ein Deckmantel ihrer eigenen menschlichen Absichten sey.

§. 3.

Dies ist also ein sicherer und leichter Weg, jede vorgegebene Offenbarung zu prüfen, wenn man die Reden, Schrifften und Handlungen derer, welche Mittelspersonen derselben seyn sollen oder wollen, mit diesem Hauptzweck genau vergleicht, ob sie damit übereinstimmen oder nicht. Und ich muß bekennen, daß mir dieser Gesichtspunkt, stets auf den Hauptzweck zu sehen, große Dienste gethan, da ich die Wahrheit meiner väterlichen Religion vernünftig untersuchen wollte; nämlich so ferne ich alles, was von den Mittelspersonen der Offenbarung berichtet und aufgezeichnet war, mit dem äußersten Zweck einer Offenbarung verglich, und nach diesem Probirsteine die Wahrheit ihrer Sendung beurtheilte. In solcher Untersuchung kann die göttliche Sendung der Mittelspersonen unmöglich vorausgesetzt werden, weil eben davon die Frage ist, und sonst keine Untersuchung der Wahrheit überall Statt fände. Denn was man erst untersuchen will, das kann man nicht schon als ausgemacht annehmen. So verkehrt verfahren aber doch die Menschen gemeiniglich nach ihrer Catechismus-Theologie. Sie nehmen zuvor als ungezweifelt an: alle Männer Gottes, Moses, David, Jesaias, Petrus und Paulus, haben geredet durch den heil. Geist als Boten der Offenbarung getrieben. Daraus entstehen zweyerley Irrungen. Wenn dieser Personen Zweck eine seligmachende Offenbarung, und die göttliche Sendung durch ein Vorurtheil schon vestgestellet ist, so zieht man hernach alles bey den Haaren auf diesen Zweck und mißdeutet ihre Reden auf die gewaltsamste Weise, tichtet ihnen Meynungen auf, woran sie nimmer gedacht haben, findet den Messias in allen Stellen Altes Testaments, die von gantz was anders handeln, künstelt an der Beschönigung solcher Handlungen, die sich durchaus nicht entschuldigen lassen, damit sie nur göttlichen Boten anständig scheinen mögen. Summa, diese nach dem Vorurtheil gedrechselte theologische Hermeneutik, Logik und Moral ist gantz anders beschaffen, als aller vernünftigen aufrichtigen Leute ihre ist in allen übrigen Fällen. Woferne aber Menschen sind, die es nicht von sich erhalten können so unnatürlich zu denken, und doch ihr Vorurtheil nicht wollen fahren lassen, oder es als eine bloße unausgemachte Frage aussetzen: siehe: so quälen sie sich ihr Lebtage mit unauflöslichen Zweiffeln, indem sie, nach richtigen Regeln zu deuten, zu denken und zu handeln, alles gern mit ihrem Lieblings-Satze zusammen reimen wollen, und doch nicht können. Wollen wir ordentlich und aufrichtig verfahren: so muß die göttliche Sendung

und deren Zweck nicht voraus vestgestellet sein bei denen Personen, welche für Boten der Offenbarung gehalten werden; sondern die Wahrheit dessen muß aus der Uebereinstimmung ihrer Reden, Lehren, Stiftungen und Handlungen mit dem Zweck einer göttlichen seligmachenden Offenbarung; und das Gegentheil, die Unwahrheit dessen, aus dem Widerspruch ihrer Reden, Lehren, Stiftungen und Handlungen mit dem Zweck, geschlossen und ausgemacht werden. Es muß mir also nicht zum Verbrechen gedeutet werden, daß ich hierin weder auf der einen noch andern Seite, bey den Propheten und Aposteln, bey Mose und Christo selbst, voraus etwas annehme, sondern ihre Reden und Handlungen eben so unpartheyisch mit dem Hauptzweck einer göttlichen Offenbarung vergleiche, als ich jedwede andere Personen, Handlungen, Reden und Schrifften, die für göttlich gehalten seyn möchten, würde nach eben der Regel verglichen und beurtheilet haben. Solche Vergleichung kann dem Wehrt ihrer Worte und Verrichtungen nichts benehmen, weil sie ja zu eben dem Endzweck, womit ich sie vergleiche, gesagt und gethan seyn sollen, oder auch sind. Ich will noch mehr sagen: Man kann mir nicht zumuthen, daß ich die Nachricht des Geschichtschreibers, oder die eigene Aussage der prophetischen Männer, von ihren gehabten göttlichen Erscheinungen, Gesichten, Träumen, Entzückungen, Stimmen vom Himmel, Trieben des Geistes u. s. w. in Betrachtung ziehen soll. Denn alles das läufft mit in die Frage hinein, ob sie wirklich göttliche Boten gewesen sind. Man muß ihre Reden und Handlungen an sich und von allem Vorgeben des Göttlichen entblößt betrachten. Das Vorgeben kann die innere Natur der Dinge nicht ändern, das Widersprechende nicht wahr, das schändliche und boßhafte nicht ehrbar und gerecht machen, noch einen Endzweck eines seligmachenden Erkenntnisses und Gottesdienstes hineinbringen. Was in sich selbst unmöglich, ungereimt und falsch ist, was in jeder andern Geschichte, Lügen, Betrug, Gewaltthätigkeit und Grausamkeit heißen würde, kann dadurch nicht vernünftig, ehrlich, erlaubt und rechtmäßig werden, daß die Worte hinzukommen: „so spricht der Herr!" Sollten denn die bloßen Worte den Unterschied machen, daß eben dasselbige jetzt wahr wäre, was an sich falsch ist, eben das hier weise, rechtmäßig und göttlich wäre, was an sich thöricht, ungerecht und boßhaft ist? Nein, Worte machen das Göttliche nicht aus: die Dinge müssen an sich nackt und bloß betrachtet werden, ob sie einen Glanz des Göttlichen von sich strahlen, und zu der Menschen mehreren Erleuchtung und Vollkommenheit gerichtet sind. Hat Gott unsrer Vernunft, durch die Natur, seine unendliche Vollkommenheiten offenbart, daß wir sie in den Werken der

Natur mit der stärksten Ueberführung erkennen und verehren müssen: so würde er uns durch ein höheres und helleres Licht noch mehr davon erleuchten, nicht aber was wir einmal klar eingesehen haben, wieder verdunkeln und aufheben.

§. 4.

Was ich von dem Bericht einer göttlichen Erscheinung und Sendung prophetischer Männer gesagt, daß muß ich auch von den berichteten Wundern sagen. Die müssen alle, in der Frage von der Wahrheit einer wirklichen Offenbarung, vors erste ausgesetzt seyn. Denn es kostet einem Schreiber nicht mehr Mühe, so viele und so große Wunder zu machen, wie er will, als diejenige ist, da er zu den Offenbarungen die Worte hinzusetzte: „Der Herr sprach zu Mose: sage den Kindern Israel," u. s. w. Oder er kann auch durch eine alte Sage und Nachricht verleitet seyn. In Factis gilt kein Zeugniß als derer die zur selben Zeit gelebt, alles selbst mit angesehen und genau untersucht haben. Nachher kann die Erzehlung von den Begebenheiten vielleicht erst mit dem Wunderbaren ausgeschmückt seyn und Credit damit gewonnen haben; da es dann alle Nachkommen ihren Vorfahren getrost nachbeten, wie es bei den Römern und Griechen, bey den Türken und allen Völkern ergangen ist. Warum sollen wir denn solche wankende Facta zum Grunde der ganzen Religion legen, die der Ertichtung, der Leichtgläubigkeit, dem Betruge und Aberglauben so sehr unterworffen sind? Und wie würde es selbst mit Mosis und Christi Wundern aussehen, da die zu ihrer Zeit Lebende in Thaten und Worten öffentlich bezeugt haben, daß sie an ihre Wunder nicht glaubten? Aber auch Wunder, die an sich wahr wären, würden doch die Glaubenslehren nicht beweisen, noch die Handlungen oder Befehle und Stiftungen rechtfertigen, wenn sonst die Lehren, Handlungen oder Befehle etwas Anstößiges enthalten. Das Widersprechende läst sich durch kein Wunder auflösen, und Laster können nicht wunderthätig in Tugenden verwandelt werden. Wenn es hoch kommt, so sind Wunder Aenderungen in der Natur durch eine höhere Hand, zum Vortheil oder Schaden gewisser Menschen. Sie beweisen also an sich nichts weiter, als die Allmacht Gottes über seine Geschöpfe, und einen Willen desselben die Menschen im Zeitlichen zu belehren oder zu strafen. Und beides wissen und sehen wir schon ohne Wunder in der Schöpfung und Regierung der Welt und des menschlichen Geschlechts. Aber darin ist für sich kein übernatürliches Erkenntniß von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes oder von einer offenbarten Heilsordnung der Menschen, noch ein Beweis, daß die Personen, durch welche die Wunder geschehen, befehliget sind, diese und jene neue

Lehren oder Stiftungen einzuführen. Wir wissen, daß auch falsche Propheten, Apostel und Christi solche Wunder gethan, dadurch auch die Auserwehlten hätten mögen verführt werden, und daß also aus Wundern, denen man nicht widersprechen kann, noch nicht auf die Wahrheit und Göttlichkeit dieser oder jener Lehre und Stiftung geschlossen werden müsse. Und wenn auch ein Engel vom Himmel käme, sagt Paulus und predigte ein ander Evangelium als er gepredigt hatte, (wir mögten sagen, als gesunde Vernunft, das Gesetz der Natur und Gottes Vollkommenheiten leyden), so sollen wir es nicht glauben. Wer kann wohl die heutigen Facta, ich will nicht sagen der Gaukler und Taschenspieler, sondern mancher geheimen Künste, alle erklären wie sie zugehen, oder darthun daß sie keine Wunder und Teufelswirkungen sind? So wird uns auch keiner anmuthen können, daß wir von veralteten Factis, die wir aus Erzehlungen vernommen, erst beweisen sollen, daß sie entweder an sich falsch, oder auf eine natürliche oder künstliche Art gewirkt sind, ehe wir ihnen und der angehängten Lehre den Glauben versagen. Es ist, sage ich, eine unbillige Forderung: eine Nachricht, die du nicht widerlegen kannst, die mustu glauben. Denn so müßten wir alle Nachrichten von Gespenstern, Hexen, Zaubern, Teufelsbannern u. s. w. glauben: weil wir von den meisten nicht beweisen können, weder daß gar nichts geschehen sey von dem, was man mit solchem Namen belegt hat, noch beweisen können, daß das Geschehene nicht übernatürlich zugegangen sey, oder auf was Weise es geschehen ist. Last uns nicht so leichtsinnig mit der Fide historica verfahren, welche auch in der Naturgeschichte alle Vorsicht und gleichsam Argus-Augen erfordert; geschweige in übernatürlichen Dingen, geschweige in Dingen, auf deren Geschichte nicht etwa ein Systema der Physik, sondern der Religion gebauet werden sollte. Es gehören positive Gründe zum Glauben; und derjenige, welcher geglaubt seyn will, muß mir solche positive Beweise der Wahrheit seiner Erzehlung vorlegen, welche aber einer der Nachwelt unmöglich von so außerordentlichen Fällen geben kann. Also fällt aller Nutze solcher Erzehlungen weg; es ist nichts darauf zu bauen. Der Schreiber kann mir keine positive Beweise der Wahrheit seiner Factorum geben; und ich kann sie ihm ohne positive Beweise nicht glauben, ob ich gleich mehrentheils auch nicht im Stande bin sie zu widerlegen. Es gereicht aber außer dem Wiederspruch der Augenzeugen und damals lebenden, auch der innere Wiederspruch in der Erzehlung denen, die etwas positiv nicht glauben, oder für falsch erklären, zur Rechtfertigung. Und wenn in einer vorgegebenen göttlichen Schrift nur ein Paar erzehlte Wunder aus dem offenbaren Wiederspruch erweißlich unwahr

und unmöglich sind, so ist die gantze Karte falsch und man braucht sich an alle die übrigen nicht zu kehren. Kann man auch bey einigen Wundern aus der Erzehlung und der Sache selbst auf die Spuhr kommen, wie etwas zum Wunder gedien sey: so ist es desto klärer, daß man nicht Ursache habe, solches für ein wahres Wunder anzusehen. Nach diesen Regeln bin ich in Beziehung auf die Wunder des Alten und Neuen Testaments verfahren. Ich habe sie, als nichts beweisende und nicht wesentliche Stücke zum Glauben an die Offenbarung, mehrentheils in meinem Wege auf der Seite liegen lassen, und bin statt derselben gerade auf die Reden, Lehren, Handlungen, Befehle und Stiftungen der sogenannten Männer Gottes zugegangen, ob dieselbe mit dem Endzwecke, denen Menschen eine übernatürliche seligmachende Religion zu bringen, übereinstimmen, oder nicht. Im Vorbeygehen habe ich jedoch, besonders im Anfange den äussern und innern Widerspruch einiger Wunder aus der Erzehlung selbst ganz klärlich erwiesen; auch wohl aus den Umständen wahrscheinlich gezeigt, was eigentlich geschehen seyn mag, und wie es zum Wunder gedien sey. Und dadurch bin ich genugsam gerechtfertiget, daß ich mich an alle die übrigen nicht gekehrt habe und mich dadurch nicht aufhalten lassen.

§. 5.

Die Hauptfrage bey Prüfung der Boten einer seligmachenden übernatürlichen Offenbarung bleibt also eintzig diese, ob die Reden, Lehren, Handlungen, Befehle, Stifftungen und Schrifften der Personen, die für solche Boten gehalten sind, mit dem Endzwecke, welchen sie hätten haben müssen, übereinstimmen oder nicht? Wenn sie den Endzweck nicht gehabt, nichts dahin Zielendes geredt oder gethan haben und ein gantz anderer Endzweck aus ihrem Betragen erhellet: so werden sie fälschlich für Boten der Offenbarung gehalten. Wenn sie aber der Absicht, eine seligmachende Religion an die Menschen zu bringen, durch ihre Reden und Handlungen gar widersprechen und hinderlich gewesen sind: so ist auch ihr eigen Vorgeben, oder derer, welche sie zu göttlichen Boten der Offenbarung machen wollen, ein Betrug oder grober Irrthum. Nach diesem Merkmaale sollen nun jetzt vors erste die Personen alten Testaments von Adam bis auf Noa, welche zugleich Propheten und Werkzeuge der göttlichen Offenbarung gewesen seyn sollen, und bei denen man sogar die christliche Religion gefunden haben will, untersucht werden.

Im Anfange des menschlichen Geschlechts war noch keine Schreibkunst, alles muste mündlich auf die Nachkommen gebracht werden.

Wenn nun Mosis Bücher nicht allein eine Geschichte der Schöpfung und Ausbreitung des menschlichen Geschlechts, sondern auch der Religion seyn sollten, und wenn die frommen Ertzväter, welche darin vorkommen, die Mittels-Personen der offenbarten seligmachenden Religion gewesen wären, wie man gemeiniglich behauptet: so würden wir in deren Geschichts-Erzehlung sowohl die wesentliche Stücke dieser Offenbarung, als auch ihr Bemühen selbige auf die Nachwelt fortzupflantzen antreffen müssen. Denn sie selbst, die Ertzväter, haben nichts schriftlich hinterlassen, oder auch damals durch Schrift bekannt machen können. Alles, was die erste mündliche Ausbreitung der Offenbarung betrifft, erwarten wir aus Mosis Nachrichten. Wo eine solche Offenbarung durch die Ertzväter geschehen ist, so muß es in diesen Büchern Grund haben; was ohne und wider Mosis Nachricht von der Ertzväter höherem Erkenntniß, Weißheit, Wissenschaft, Weissagungen, Schrifften und aufgerichteten Schulen, gesagt wird, das gehört unter die abgeschmackten Fabeln, dabey wir uns nicht aufhalten dürfen. Nun lautet die Mosaische Geschichte von den Ertzvätern überhaupt so, daß diese guten Leute zwar einen Gott erkannt und auf eine gewisse Weise zu verehren gesucht haben, ja daß sie einen genaueren Umgang mit ihm gehabt hätten; aber in dem Erkenntniß selbst ist nichts enthalten, was die Schranken einer natürlichen Religion überstiege. Manches verräht auch falsche Begriffe von Gott und göttlichen Dingen, vieles in ihrem Betragen ist anstößig und unerlaubt, folglich auch der wahren Religion und deren Fortpflantzung entgegen. Was das meiste ist, so bekümmert sich auch keiner darum, wenn er auch Gelegenheit dazu hat, andern Menschen ein Erkenntniß von Gott beyzubringen. Ein jeder sitzt auf seinem Acker, und wartet der Viehzucht oder des Korn- und Weinbaues; und wenn er von einem Ort zum andern zieht, so geschieht es nicht, aller Welt zu predigen, sondern aus Noth, sich für Theurung zu retten, oder einen bessern Wohnplatz zu finden, wo er ein reichlichers Einkommen haben mögte. Und zu diesem Endzweck wird zuweilen Lügen, Betrug und schändliches Gewerbe angewandt. Wenn wir aufrigtig sprechen wollen: so hat wohl der Geschichtschreiber selbst, geschweige die Helden, welche er aufführt, nicht einmal einen Begriff von der Seligkeit und seligmachenden Religion, oder von einer wahren Tugend und Frömmigkeit gehabt; weil keine Spur von der Seelen Unsterblichkeit und einem künftigen Leben in der gantzen Geschichte vorhanden ist, und weil er denen, welche Männer Gottes gewesen seyn sollen, viele schändliche Handlungen, als ob sie wohl und göttlich gethan wären, beylegt. Dieß sind überhaupt die Ursachen, warum wir die Ertzväter bis auf Mosen nicht

für göttliche Boten einer seligmachenden übernatürlichen Offenbarung halten können. Last uns nun die besondere Geschichte derselben in Betrachtung nehmen.

§. 6.

„Adam wird nach dem Fall aus dem Paradiese verwiesen, daß er die Erde bauen sollte, wovon er genommen war. Er zeugte hernach Kain und Abel: jener ward ein Ackersmann, dieser ein Schäfer" (Genes. 3, 23. coll. 17—19. II. 15. IV. 1. 2.). Unsre Herrn Theologi wissen aber, außer diesen weltlichen Dingen, in dem Weibes-Saamen eine Verheißung von dem Messia, oder von einem geistlichen Erlöser des menschlichen Geschlechts zu finden, und schließen dann glücklich, daß Adam diese seligmachende Wahrheit seinen Kindern und Nachkommen fleissig eingeschärft haben werde, damit sie vors erste durch eine mündliche Ueberlieferung auf das gantze menschliche Geschlecht gebracht würde. Ich gestehe es aufrichtig: ich kann weder die tröstliche Verheißung eines Erlösers der Menschen in diesen Worten sehen, wenn ich auch alle meine Erklärungskunst zu Hülfe nehme; noch einsehen, aus welchen Anzeigen man schließen könne, daß Adam seinen Kindern und Enkeln den Messias geprediget habe, wenn ich auch meine ganze Schluß-Kunst zu Rathe ziehe. Gott sagt die Worte nicht zu den Menschen, sondern zur Schlange, auf welche Eva die Schuld der Verführung warf, und sagt sie nicht zur Verheissung, sondern zu beider Strafe. „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, desgleichen zwischen deinem Saamen und ihrem Saamen; derselbe wird dir den Kopf zerknirschen, und du wirst ihm (dem Saamen des Weibes) die Fersen zerknirschen" (Genes. 3, 14. 15.). So sollte dann Schlange und Weib, Schlangen-Saame und Weibes-Saame, einer durch den andern, beschädiget und gestraffet werden. Ums Himmels willen! wie ist doch darin der Messias zu finden? Wie kann das Wort Saame von einer einzelnen Person zu verstehen seyn, was allezeit die gantze Nachkommenschaft bedeutet und auch hier bey der Schlange so genommen wird? Wie läst sich daraus eine Verheissung, ein groß Evangelium, herausbringen, was in der That ein Fluch seyn sollte, daß die Menschen mit schädlichen Thieren in eine natürliche Feindschaft gesetzt sind, und wenn sie dieselbe erlegen wollen, solches nicht ohne ihre eigene Gefahr und Verletzung thun können? (Vorhin herrschte der Mensch über alle Thiere Gen. 1, 28. 2, 19. 20. Nun werden Schlangen seine tödtlichen Feinde. Man muß betrachten, daß die im Orient den Leuten bei dem Feldbau besonders gefährlich sind. Aber die gantze Sache, vom Paradiese, von der Verführung der Schlange, und deren Feindschaft mit dem

Menschen, ist noch ein Stück aus der historia fabulari, wovon die Geschichte Mosis anfängt.) Weder Adam noch die übrigen Erzväter und Propheten haben hernach an des Weibes Saamen, als an eine Verheissung von einem geistlichen Erlöser der Menschen, gedacht, oder andere zu ihrem Trost daran erinnert. Wie? wenn Kain gleich hierauf gegen Gott selbst seine Verzweifelung über die begangene Sünde äußert: „Meine Sünde ist größer denn daß sie mir zu vergeben sey" (Gen. 4, 13): würde nicht der Geschichtschreiber, wenn er seine eigene Erzehlung von des Weibes Saamen so verstanden hätte, Gott auch so zu Kain redend eingeführt haben: Erinnere dich doch meiner Verheissung von des Weibes Saamen, glaube nur an den Sünden-Büßer, so ist keine Sünde so groß, daß sie dir nicht solle vergeben werden? Nein: auch Gott selbst verweiset die Menschen in ihrer Reue nicht auf ein Evangelium vom Weibes Saamen.

§. 7.

Da aber unsere Herrn Theologi die Offenbarung von dem Messias nicht in dem Licht klarer Worte antreffen: so suchen sie ihn in dem Schatten der Vorbilder. Kain und Abel opferten, und der Herr sahe nicht auf Kains, sondern auf Abels Opfer (Gen. 4, 3 sqq.). Nämlich, alle Opfer, sagen sie, sind von Gott im Alten Testament eingesetzt, ein Vorbild von Christo zu sein; und hier haben wir die erste Einsetzung derselben; das war eben die Ursache, warum Gott auf Kains Opfer nicht sahe, weil es nicht im Glauben an Christum gebracht ward. Sind das nicht tiefe Einsichten in die Geheimnisse der Gebräuche? Last uns die Erzehlung nach unsrer einfältigen Weise betrachten. Wenn hier eine göttliche Einsetzung der Opfer, und zwar zu diesem Ende, zu suchen wäre: so wäre es wohl bey diesem ersten Opfer der Kinder Adams nöthig gewesen, daß der Geschichtschreiber erwehnt hätte, sie wären zu dieser Handlung auf göttliche Stiftung und Verordnung gebracht worden; weil die Opfer das Hauptstück des nachmaligen mosaischen Gottesdienstes waren, und einer sonst denken mögte, Moses habe die Opfer nur als eine alte von den Vorfahren und vielleicht gar von den Heyden geerbte Gewohnheit, Gott auf solche Art zu verehren, die nicht mehr abzuschaffen war, gelassen und zum Gesetz gemacht, zumal, da sie zur Unterhaltung des ganzen Priester-Standes und aller seiner Stamms-Verwandten dienen konnten. Hat er doch die göttliche Einsetzung der Beschneydung und des Osterlammes ausführlich beschrieben: warum sagt er denn nichts von der Einsetzung der Opfer, da es hier bey dem allerersten Opfer nothwendig erfordert ward? Er erzehlt bloß dies Opfer als eine alte bekannte Gewohnheit beym

Gottesdienst, von deren Ursprung nicht mehr zu fragen seye. Am Ende des Jahres brachte Kain dem Herrn ein Opfer von den Früchten des Landes; und Abel brachte auch ein Opfer von den fettesten Erstlingen seiner Herde. Muß man denn die Handlung nicht als eine menschliche Erfindung nehmen, dadurch sie dem Geber alles Guten ihre Dankbarkeit für den verliehenen Segen des Jahres darzulegen vermeynet haben? Die Menschen können von selbst auf solche Ceremonie gefallen seyn, so ferne dem Schöpfer Himmels und der Erden ihre Speis- und Dankopfer auf einem Altar, unter freyem Himmel, zur Schau dahingestellet, ein Dankgebet dabey verrichtet, und sie darnach selbst in Fröhlichkeit verzehret haben, wie hernach in den Opfer-Maalzeiten beständig geschahe. Denn sie glaubten so unbillig nicht, daß sie ihren Wohlthäter nicht besser verehren könnten, als wenn sie seine Gaben mit Lust und Fröhligkeit zu dessen Preise genössen. Was aber die Verbrennung theils des Fettes und der Eingeweide, theils der gantzen Opfer betrifft: so mag dieses wohl eine menschliche Schwachheit, Einfalt und falsche Vorstellung zum Grunde haben. Das Feuer und der Rauch steigen gen Himmel. Das gab der ersten Welt, die noch nicht wuste, wie hoch der Himmel sey, und meynten, daß Gott im Himmel wohne, die blödsinnige Einbildung, als ob sie ihre Dankopfer, durch den aufsteigenden Rauch des Verbrannten, Gott selbst nach dem Himmel zuschickten. Von solcher thörichten Ueberredung sind hernach bey den Hebräern die anstößigsten Redensarten entstanden, als ob Gott den Rauch der Opfer gern röche. So lautet es gleich von dem Opfer des Noah: „Als der Herr den lieblichen Geruch roche, sprach er in seinem Hertzen: ich will hinfort die Erde nicht mehr verfluchen um der Menschen willen" (Genes. VIII. 21.). So muß ihm ja wohl der schöne Geruch recht ans Hertz kommen seyn, daß er alle seine Strafgerechtigkeit deswegen ablegt. Anderwerts wird vielfältig von Opfern des süßen Geruchs vor dem Herrn, oder von süßem Rauchwerk in der Nähe Gottes gesprochen (Deut. 33, 10. Levit. 26, 31. 1 Sam. 26, 19. Amos 5, 21—23. Exod. 29, 18. Die Idee von der Annehmlichkeit des Geruchs der Opfer, welche sonst Gestank geben, ist aus den spätern Zeiten, da man, vermuthlich um den Gestank zu vertreiben, bey den Opfern mit schönen Speccreyen räucherte. Räuchern wird für den guten Gottesdienst gebraucht. Der Räuchopferaltar war in dem Heiligen der Versammlungshütte). Kann wohl was menschlichers, was niederträchtigers von Gott gedacht und gesagt seyn? Sind das Ideen von einer Handlung, die Gott selbst zum Urheber und Stifter hätte, und zu seiner Verehrung von ihm eingesetzt wäre?

Aber man wird sagen, es heist doch im Texte, daß der Herr das Opfer Abels gnädiglich angesehen, oder, auf Abels Opfer geschauet habe; welches man von einer wunderthätigen Anzündung des Opfers durch ein Feuer vom Himmel erkläret. Daraus folge ja, daß ihm Abels Opfer gefällig gewesen sey. Nun könne Gott kein selbst erwehlter Gottesdienst gefallen. Also müsten die Opfer von Gott zu seinem Dienst geordnet gewesen seyn: also müste ein Geheimniß oder Sacrament des Gottesdienstes darin liegen: also müste Christus mit seiner Genugthuung darunter abgebildet worden seyn. — Es ist etwas unförmlich, daß so viele Folgerungen auf Folgerungen gebraucht werden müssen, um einen Grundsatz der offenbarten Heilsordnung des neuen Testaments aus den Gebräuchen des Alten Testaments herauszubringen. Wie? Wenn ich nun aus der Erzehlung selbst, und aus den Redensarten der Hebräer, imgleichen aus heydnischer Geschichte zeigen kann, daß alles das Göttliche bei dem Opfer Kains und Abels wegfällt? Die Erzehlung selbst setzt, daß Gott unmittelbar mit dem Kain gesprochen, ihm einen Verweis wegen der Beneidung seines Bruders gegeben, und nach verübtem Brudermord gefragt habe: wo ist dein Bruder Abel? Da ihm dann Kain geantwortet: das weis ich nicht, soll ich meines Bruders Hüter seyn? Das widerspricht sich von selbst. Denn, hätte Kain solchen familiären Umgang mit Gott gehabt, und hätte er nun unmittelbar mit ihm gesprochen: so würde er ja wohl so viel gewust haben, daß Gott allwissend sey, und er ihm seine That nur vergeblich zu verhelen suche; er würde ihm auch unmöglich so frech und schnöde haben antworten dürfen, als ob er seines gleichen vor sich hätte. So muß es denn ja ein Mensch gewesen seyn, mit dem er gesprochen; und wer anders als Adam, der hier das Priesteramt bey dem Opfer verrichtete? Das bewehret die Redensart der mosaischen Theocratie, wodurch alles göttlich gemacht wird was doch in der That nur menschlich war. Dem Herrn etwas bringen, geben, geloben, hieße, einfältig gesagt, den Priestern etwas bringen, geben oder geloben: den Herrn fragen, der Herr antwortete, u. s. w. war nichts anders, als den Priester fragen, der im Namen des Herrn die Antwort brachte. Nun denn: so ist ja die gantze Geschichte nach dem theokratischen Stilo gar stark verkleydet. Adam war wirklich derjenige, dem Kain und Abel ihre Opfer brachten. Adam war es, dem die fetten Erstlinge der Heerde Abels besser gefielen, als Kains magere Landfrüchte. Adam war es, der durch den Vorzug des jüngeren Bruders den älteren zu der bösen That reizte. Adam war es, der Kain zur Rede setzte. So hängt alles sehr gut zusammen, und alles ist sehr menschlich. Wenn es denn auch an dem wäre,

daß das Schauen auf Abels Opfer, nach des Schreibers Absicht, eine wunderthätige Anzündung desselben bedeuten sollte: d. i. daß das Opfer ohne natürlich Kohlfeuer in den Brand gekommen wäre: so bewiese es nichts weiter, als was es zu Mosis Zeiten, und bey vielen heydnischen Priestern beweist, die eine Kunst wusten, das Holz und Opfer auch ohne ordentlich Feuer anzuzünden; wie ich drunten zeigen werde. Allein es ist gar nicht wahrscheinlich, daß der Geschichtschreiber dahin ziele. Denn sonst würde er ja hier, da er doch Gott mit klaren Worten unmittelbar hineinbringt, ohne Umschweif gesagt haben: der Herr zündete Abels Opfer durch ein Feuer vom Himmel an, Kains Opfer aber zündete er nicht an. Es ist also sicherer, man bleibe bey dem wahren Verstande des hier gebrauchten Stili theocratici: Was dem Adam, als Priester, gefiel oder nicht gefiel, das heist in der Schreibart, es habe dem Herrn gefallen oder nicht gefallen.

Sehet mir nun den neuen Widerspruch der daraus entsteht, wenn man hier eine göttliche Einsetzung der Opfer sucht. Es ist unleugbar, daß der Geschichtschreiber von der göttlichen Verordnung ihm Opfer zu bringen nicht ein Wort ausdrücklich sagt. Also läst er Gott aus dem Handel weg, wo er billig als ein Stifter und Gesetzgeber hätte sollen genannt werden. Und hier führt er Gott unmittelbar redend und handelnd ein, wo er nicht war, sondern Adam alles redete und that. Wie schickt sich das zusammen: Gott weglassen, wo er nothwendig hätte seyn müssen; und ihn unmittelbar einführen, wo er nicht war, sondern Adam alles redete und that? Hätte er nicht vielmehr oben den Befehl Gottes, ihm durch Opfer zu dienen, ausdrücklich voranschicken müssen, ehe er der wirklichen Opfer des Kains und Abels erwehnte; wenn er diese Cerimonie nicht für einen selbst erwehlten Gottesdienst, sondern für ein Sacrament wollte angesehen wissen, das Gott selbst eingesetzt, und darunter der vornehmste Artikel des seligmachenden Glaubens verborgen wäre? Kann aber wohl ein Opfer für sich eine Idee von einer göttlichen Stiftung, oder einer solchen Bedeutung erwecken? Die Opfer waren Gaben und Geschenke, welche sie dem Herrn zu bringen vermeynten, und bestunden in Schlachtvieh, Brod, Wein, Oel, und allerley Erd- und Baumfrüchten, die zur Speise der Menschen dienten. Nein! was sollte Gott damit machen? Mogte man ihn nicht aus Davids Munde fragen lassen: „Meynestu, daß ich Ochsenfleisch essen wolle, oder Bocksblut trinken wolle?“ (Ps. 50, 13.) Wer kann dem Schöpfer Himmels und der Erden etwas geben oder schenken, damit ihm gedienet wäre, als ein dankbares Herz? Welche schwache Einfalt war es, daß man Fett oder ganze

Thiere in Feuer aufgehen liesse, und den Schmauch für einen angenehmen Geruch in Gottes Nasen hielte? Welche Andacht konnte das Blöken der Rinder geben, mit deren Blute, Fett und Unflath hernach die Vorhöfe und Altäre besudelt wurden? Wie mühsam und kostbar wurde dadurch der Gottesdienst nicht, und wie sehr ward das Gemüth auf solche Weise von der wahren innern Ehrfurcht und Liebe für Gott abgewandt? Was thaten sie also zu dem Haupt-Endzweck des Gottesdienstes, die Menschen zur Frömmigkeit und Tugend zu führen? Wenn die Opfer besonders auf einen Versöhner der Welt gezielet hätten, so hätten keine andere als Sünd- und Schuldopfer seyn müssen; und da wäre es ja genug gewesen, wenn der Hohepriester einmal im Jahre für des ganzen Volkes Sünde geopfert hätte. Wozu sollten die unerträglichen Plackereyen mit so vielen besondern Opfern, und zwar für solche Dinge, die nicht einmal sündlich waren? wozu die unendlichen Brand- und Dankopfer, Erstlinge, Zehenden, die kein Mensch aufzubringen vermögend war. Um so viel weniger kann denn aus Kains und Abels Opfer, welches kein Sühnopfer, sondern ein Dankopfer war, eine Absicht auf den versöhnenden Messias herausgebracht werden.

§. 8.

Dies ist nun Adams gantzer Lebenslauf, so weit er unsere Frage berühret: woraus erhellet, daß er weder eine Offenbarung von einer übernatürlichen Heilsordnung von Gott empfangen, noch eine solche seinen Kindern mitgetheilt habe. Er war, nach der Beschreibung, zum Landbau von Gott angewiesen, und führte auch seine Kinder zum Ackerbau und zur Viehzucht an. Last ihn denn auch Gott, auf seine Weise, aus frommem Hertzen verehret haben: das wollen wir gerne zugestehen: aber ein höheres Amt, die Versöhnung der Menschen durch einen geistlichen Erlöser zu predigen, können wir gantz und gar nicht an ihm erkennen.

In dem Verfolg wird gesagt, die Familie des Seth hätte angefangen sich den Namen der Kinder Gottes zu geben, und sich dadurch von Kains Geschlecht unterschieden, welches sie verächtlich Kinder der Menschen hießen. Was sie zu diesem Stoltze bewogen, das läst sich aus der Erzehlung nur muthmaßlich herausbringen. Bey der Geburt des Seth hatte die Mutter gesagt: „Gott hat mir einen andern Saamen gegeben, statt des Abels, den Kain erwürgt hat" (Gen. 4, 25.). Einige Ausleger, welche noch sehr von des Weibes Saamen, als einer Weissagung vom Messia, eingenommen sind, wollen, daß die Eva diesen Messias schon in Kain erwartet habe, und geben die Worte, welche sie bey der Geburt desselben hören läst, so: „ich habe den Mann, den Herrn" (Gen. 4, 1.

Es ist den Anfängern im Hebräischen bekannt, daß die Partikel Et nicht stets Nota Accusativi sey, sondern sehr oft auch cum, apud bedeute. Siehe Noldii Concordantias particularum Nota 574. Wie also Eva die Geburt des Seth mit andern Worten Gott dankend zuschreibt: so that sie es auch bey der Erstgeburt eines Sohnes.). Allein vernünftigere Theologi haben wohl eingesehen, daß sie nichts anders habe andeuten wollen, als daß sie mit Gott, oder durch Gottes Segen, ein Männlein, einen Knaben, bekommen habe; worüber sich die Mütter weit mehr, als über die Geburt eines Mädchens zu freuen pflegten. So haben auch alle alte Uebersetzer die Rede verstanden; nur der fabelhafte Jonathan giebt sie: „den Mann, den Engel des Herrn." Ich denke aber nicht, daß wir Ursache haben, um eines so albernen Allegoristen willen, uns lange dabey aufzuhalten. Unterdessen kann es doch gar wohl seyn, daß Kains Familie, wegen der Ermordung des frommen Abels, als eine gottlose Brut, bey der Mutter verhaßt geworden, und daß sie in diesem Seth wiederum einen gottesfürchtigen Abel zu erhalten gehoffet habe. Wie also dieser göttliche Saame, der Seth, wieder einen Sohn, den Enos zeugte: so fing man an, denselben Saamen, oder diese Familie von dem Namen des Herrn zu benennen, d. i. im Gegensatze von den ruchlosen Menschenkindern, Kinder Gottes zu heißen. (Gen. 4, 26. heist es, bei Gelegenheit der Geburt des Enos, von dem Seth, dem andern Saamen, den Gott der Even gegeben hatte, damals ward angefangen (denselben) zu benennen von dem Namen des Herrn, As huchal likro beschem Jehova; das Wort huchal kann auch personaliter genommen werden: tunc coeptus est vocari de nomine Jehova, so daß es auf den Sohn Enos, oder auf den andern Saamen (Sera acher) gehe. Von der Bedeutung des likro mit der Präposition beth siehe Jes. 43, 7. 44, 5. 65, 1. 1 Chr. 6, 50.). Durch diese Vorerinnerung wird das Folgende verständlich, wenn von den Menschen zu Noah Zeiten gesagt wird: „die Kinder Gottes sahen, wie die Töchter der Menschen schön wären, und nahmen ihnen Weiber aus allen die sie erwehlten: Als die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen eingingen" (Gen. 6, 2—4.). Die Meynung ist, die Nachkommen des Seth hätten sich mit der gottlosen Familie der Kainiten ohne Unterschied beheurathet. Und man muß daraus schließen, daß der Geschichtschreiber einen Familienhaß, oder gar ein Verbot solcher Ehen außer dem frommen Geschlechte voraussetzt; wie nachher dem Volke Gottes (denn so nannte es sich auch) verboten war, heidnische Weiber zu nehmen. Es scheint gar, daß er aus dieser Beschwiegerung das Verderben der frommen Familie Seths, und also nunmehr

Digitized by Google

des ganzen menschlichen Geschlechts herleiten will. Man begreift denn auch daraus, warum Gott redend eingeführt wird: „Mein Geist soll nicht immerdar mit den Menschen hadern, weil sie doch Fleisch oder fleischlich gesinnt sind." Der Schreiber stellt sich nämlich einige Männer Gottes vor, welche in einem heiligen Eifer dergleichen Ehen oft bestrafft, aber nichts damit ausgerichtet, weil die Weltkinder dennoch die Beautées wehlten, sie mogten aus welcher Familie sie wollten seyn. Es fällt mir dabey Moses und Pineas Eifer ein, als die Israeliten mit den Töchtern der Moabiter hurten, d. i. sich in verbotene Ehen mit ihnen einließen. Aber damals ging der Geist des Herrn in seinem Hadern zur Thätlichkeit: Moses nahm alle Obersten des Volks und erhenkte sie dem Herrn an die Sonne; befahl auch den Richtern, alle ihre Leute zu erwürgen, die sich zum Baal Peor gewandt hatten; und der Priester Pineas erstach in seinem Zorn einen Israeliten mit seiner Braut, als sie eben ihrer Liebe pflegen wollten (Num. 25, 1 sqq. Dergleichen Familienhaß und Aufhebung der communionis matrimoniorum fand sich überhaupt bey den Israeliten, in Beziehung auf die Ammoniter und Moabiter Deuter. 23, 3—6. Neh. 13, 1. 2. und auf alle heydnische Völker Deut. 7, 3. Esr. 10, 2 sq., welches auch aus der Profan-Geschichte leicht mit Exempeln zu erläutern wäre.). Hier erfolgt gar auf diese schwere Sünde eine allgemeine Verwüstung des Erdbodens und eine gänzliche Vertilgung des menschlichen Geschlechts, nachdem sie lange genug vergeblich für die Ehen mit den Kainiten waren gewarnet worden. Tarditatem gravitate compensabat Deus vindex.

§. 9.

So hängen denn die Brocken dieser so kurz gefaßten Geschichte nach aller Wahrscheinlichkeit zusammen: die Sethiten sind die Kinder Gottes, das Volk Gottes, vor der Sündfluth; die Kainiten sind die Kinder der Menschen, ein verfluchter Saame von dem Bruder-Mörder. Daher war denn die Gemeinschaft der Heurathen durch den Geist Gottes untersagt; kein Kind Gottes, kein Sethite, sollte ein Menschenkind, eine Kainitin heurathen. Und weil dennoch solche Heurathen, ungeachtet alles Warnens der Männer Gottes, überhand nahmen: so entstand aus der Vermischung ein allgemeines Verderben des menschlichen Geschlechts, und die Sündfluth mußte endlich dem Unwesen ein Ende machen. Last uns denn sehen, ob dieser Zusammenhang einen Beweis für eine offenbarte seligmachende Religion gebe.

Vors erste kann man nicht finden, daß die Kainiten vorzüglich böse Leute gewesen wären. Kain selbst wird nach seiner wirklich bösen That

als ein reuender Sünder vorgestellet, der aber um seiner Sicherheit willen flüchtig geworden, und sich von den übrigen abgesondert, damit ihn nicht ein jeder der ihn anträffe wieder erschlagen mögte. Eine Idee, welche aus dem Mosaischen Rechte eines Bluträchers genommen ist. Kain legte eine Stadt an, die er nach dem Namen seines Sohnes Hanoch nannte. Doch versäumten auch die Nachkommen das Landwesen nicht. Jabal wohnte in Hütten und trieb die Viehzucht, und sein Bruder Jubal erfand, vermuthlich bey dem Schäferleben, die Musik, auf einem Rohr und einer Citter zu spielen, dabey auch die Singstimme und Poesie nicht wird gefehlt haben; Tubalkain aber lernte allerley Eisenwerk schmieden. Das war doch an sich alles was Gutes, und legte den Grund zu nützlichen und angenehmen Künsten, zeigte also auch ein Genie der Leute an. Was haben wir denn für Zeichen ihrer Gottlosigkeit? ich wüste keins. Denn wenn wir dem Lamech seine zwo Weiber zum Argen deuten wollen: so müsten wir viele Ertzväter nach der Sündfluth als gottlose Leute verdammen, die in der Polygamie noch viel weiter gegangen sind. Was er aber zu seinen Weibern sagt, hat nicht den Verstand, als ob Lamech jemand erschlagen hätte; sondern zielet auf eine unnütze Furcht seiner Weiber, als ob Kains Brudermord in der siebenden Generation von Adam sollte gerochen werden; welches denn diesen Lamech getroffen hätte. Diese Furcht will er ihnen ausreden; und daher sind seine Worte fragsweise zu nehmen: Hab ich denn jemand erschlagen, darum ich müste gestraft werden? Wenn nun Kain, der solches wirklich gethan, sollte ungestraft bleiben, wie vielmehr ich, der ich dergleichen nicht gethan.

Von den Sethiten wird fast gar nichts gesagt, als nur daß sie sich nach dem Namen des Herrn und Kinder Gottes genannt, welches eher einen Stolz und angemaßte Frömmigkeit, als eine wirkliche, anzeigt. Wenn sie auch das Band der Menschlichkeit, die Wechselheurathen mit den Kainiten, aufgehoben haben, wie man aus dem Verfolg schliessen muß: so haben sie ihnen das größte Unrecht gethan, und die allgemeine Liebe versagt; welches verdient hätte mit Gewalt geahndet zu werden. Welches Natur- und Völkerrecht befugte die Menschen, das Verbrechen des Stammvaters der Nachkommenschaft durch alle folgende Generationen nachzutragen? eine ewige Feindschaft zu stiften, und die Hälfte des menschlichen Geschlechts, als aller Verbindung mit ihnen unwerth, zu erklären? Ich weis wohl, daß die Worte, welche bey dem Enos vorkommen, verschieden gedeutet werden (Gen. 4, 26.): Die Vulgata sagt, Iste coepit invocare nomen Domini, er habe angefangen den Namen des Herrn anzurufen: und man versteht darunter, daß er einen öffent-

lichen Gottesdienst gestiftet habe. Die griechische Uebersetzung giebt es speravit invocare nomen Domini Dei, welches gar keinen Verstand hat. Der Onkelus aber hebt vielmehr allen Gottesdienst auf: in diebus ejus supersederunt filii hominum ab invocando nomen Domini. Wenn wir nun auch das vortheilhafteste für den Enos annähmen: so würde doch nichts weiter darin liegen, als eine Stiftung eines öffentlichen Gottesdienstes; nicht worin derselbe bestanden, nicht, daß er von Gott offenbaret sey, nicht, daß er offenbarte Geheimnisse, oder ein seligmachend übernatürlich Erkenntniß enthalten habe. Aber, es ist auch dieses nicht einmal der Absicht des Schreibers gemäß; sondern er will sagen, daß man damals angefangen habe, sich in Seths Familie von dem Namen des Herrn zu benennen. Der Verstand ist den hebräischen Worten gemäß, und aus manchen Parallelstellen genug zu erweisen. Und wenn dieses nicht die Meynung des Geschichtschreibers wäre: so würde er nachmals ganz unverständlich seyn worauf er ziele, wenn er ohne solche Vorerinnerung Kinder Gottes im Gegensatze von den Kindern der Menschen einführt. Wie könnte man auch denken, daß man zu Enos Zeiten erst angefangen habe den Namen des Herrn anzurufen? Und sollte es einen öffentlichen Gottesdienst bedeuten: so war das feyerliche Opfer Kains und Abels, wobey Adam den Priester vorstellete, schon ein öffentlicher Gottesdienst, als an einem Erntefest; eben das was hernach bey dem Laubhüttenfest geschahe. Folglich hat kein anderer Verstand Statt, als der den ich gesetzt habe.

Sonst kommt unter den Sethiten noch der H e n o ch vor, von dem gesagt wird, daß er stets mit Gott gewandelt habe. Wohl! so ist er für sich fromm gewesen; aber darum ist er nicht gleich ein Prophete, noch ein solcher Prophete, der eine übernatürliche Ordnung des Heils zur Seligkeit gepredigt. Die Juden haben zwar unter dem Namen des Henoch apocryphische Weissagungen gehabt; allein das Fragment von den Engeln, die sich mit den Töchtern der Menschen vermischt und Kinder mit ihnen gezeugt haben sollen, verräth die Ungereimtheit solcher Ertichtung genugsam. Und wenn wir auch, dem Apostel Juda zu gefallen, eine Weissagung von ihm als echt, und durch die Tradition bis auf den Apostel fortgepflanzt annehmen wollten: so steht doch darin nichts weiter, als daß der Herr mit viel Tausend Heiligen kommen würde Gericht zu halten und zu strafen die Gottlosen; welches bloß auf die bevorstehende Sündfluth zu deuten wäre. Dennoch sind überhaupt vor der Sündfluth bis auf den Noah keine solche Boten Gottes gewesen, welche den Befehl von Gott, oder den eigenen Endzweck gehabt hätten, eine übernatürliche

Religion, die zur Seligkeit führen sollte, unter dem menschlichen Geschlechte zu pflantzen und auszubreiten.

§. 40.

Nun kommen wir auf den Noah und auf die Zeiten der Sündfluth. Diese Verstörung, heißt es, beschloß Gott, weil er sahe, daß des Menschen Boßheit sich mehrte auf Erden, und daß alles Tichten und Trachten seines Herzens nur böse sey allezeit. Da reuete es ihn von Hertzen, daß er den Menschen gemacht hatte auf der Erden, und er sprach: ich will den Menschen, den ich geschaffen habe, vertilgen von der Erden, bis auf das Vieh, Vögel und Gewürm. Denn die Erde ist erfüllt mit Frevel, alles Fleisch hat seinen Weg verderbet. Worin bestand denn doch die abscheuliche Boßheit, der Frevel und das allgemeine Verderben des menschlichen Geschlechts, daß Gott sich gar seine Schöpfung gereuen läst, und dem Unwesen nicht anders, als mit gäntzlicher Vertilgung aller Lebendigen, bis auf den Noah und seine Gefehrten im Kasten, abzuhelfen weis? Wir finden nicht das geringste angezeigt, was diese Namen verdiente. Blos dieses wird gesagt: die Kinder Gottes sahen nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön wären, und nahmen ihnen Weiber aus allen die sie erwehlten. War es denn eine Sünde, daß sie Weiber nahmen? Das ist ja Gottes Ordnung. War es unerlaubt, daß die Sethiten sich mit den Kainiten, die eine Hälfte des menschlichen Geschlechts mit der andern, verschwiegerte? Natur und Völkerrecht billigen und verlangen es. War es sträflich, daß sie auf eine gute Bildung und auf Schönheit sahen? Warum hat denn der Mensch Augen und Empfindung bekommen? Hier ist noch nichts Tadelhaftes, viel weniger was die Ausrottung aller Menschen verdiente. Alles ist vielmehr rechtmäßig und lobeswürdig. Und wenn auch jemand im Namen Gottes verboten hätte ehelich zu werden, oder nicht außer seinem Geschlechte zu heurathen, oder keine Schönheit zu wehlen wenn er könnte: in dessen Munde müste ein Lügen-Geist ausgegossen gewesen sein. Ja, heist es, wenn die Töchter der Menschen den Kindern Gottes gebaren: so wurden aus solcher vermischten Erzeugung große Riesen (Nephilim) als Enaks-Kinder; starke Leute von Kräften, (Gibborim) und berühmte Leute (Ansche hasschem). Ey, nichts ärgers? Solche Kinder von Körper und Geist sollte sich ein jeder wünschen: und vielleicht hat die freye Wahl solcher Personen, die ein jeder gern leiden mogte, vieles zu so vollkommnen Geburten beygetragen. Werden ihnen denn sonst schwere Verbrechen, Schandthaten, Hurerey, Ehebruch, Völlerey, Rauben, Morden, Tyranney und Unterdrückung anderer, Schuld gegeben? Auch nicht. Dem Verfasser hat

nicht beliebt, eine eintzige begreifliche Ursache anzugeben, warum Gott die gantze Welt mit der Sündfluth hatte bestrafen wollen. Wir müssen uns mit seinem Ausspruch begnügen: alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt; sie sollten alle untergehen. Jedoch giebt er ihnen aus Barmherzigkeit noch zuvor 120 Jahr zur Buße und Beßerung. Da aber diese, in der Frist, nicht erfolgte: so ward die Execution vestgestellet: nur allein Noah fand Gnade vor dem Herrn, weil er ein gerechter und aufrichtiger Mann war zu seinen Zeiten und stets mit Gott wandelte. Er bekommt also nun die Offenbarung von der bevorstehenden Vertilgung aller Menschen und Thiere des Erdbodens durch eine allgemeine Ueberschwemmung; und dabey den Befehl einen viereckten Kasten von drey Stockwerken, 300 Ellen lang, 50 breit, 30 hoch zu bauen, seine Frau, drey Söhne und drey Schwiegertöchter, wie auch von allen reinen und unreinen Thieren gewisse Paare, nebst dienlichem und zureichendem Futter auf ein gantzes Jahr mit hineinzunehmen. Noah that alles; und siehe, da war die gantze lebendige Welt gantz compendiös in diesem Parallelepipedo, und schwamm auf dem Wasser, als die Erde damit bedeckt ward.

Die Naturgeschichte, die Baukunst und die übrigen Umstände möchten uns wohl unzehlige Widersprüche und Unmöglichkeiten bey dieser Erzehlung vorhalten. Ich will nicht von der Menge des Wassers sagen, welches den gantzen Erdboden bis 15 Ellen über die höchsten Berge bedecken sollte, deren einige über 10000 bis 19000 Pariser Fuß senkrecht hoch sind. Denn was unter der Erde von Wassern verborgen seyn mag, kann wohl kein Mensch bestimmen. Aber so viel dünkt mich doch: wenn auch alle Thiere des weiten Erdbodens, aus allen Enden und Climaten, durch einen außerordentlichen Trieb, zum Noah nach Asien ziehen wollten, daß Noah denen in Amerika und in tausend Inseln, wo sie allein zu Hause sind, erst eine große Flotte von Transport-Schiffen hätte zuschicken müssen, um sie über See zu holen. Mich dünkt, wenn sie auch alle hätten können zusammengewehet werden, daß sie doch unmöglich einerley Luft, Wärme und Futter vertragen könnten, sondern schon unterwegs umfallen würden, wenn Gott nicht durch so viele Wunder der auswertigen Thiere ihre gantze Natur änderte. Lieber hätte Gott sie insgesammt können ertrinken lassen, und darnach neue schaffen, das wäre, nach der mosaischen Geschichte von der Schöpfung ein paar Tage Sache gewesen. Aber sie sollen nun alle in diesen einen Kasten. Wie kommen sie hinein? Denn ich will ja hoffen, daß der Schreiber daran wird gedacht haben, den großen Kasten in eine Art von Prahmen oder Schiffsboden und Gerippe zu stellen, damit er nicht im Wasser, das so ungeheure

Wellen werffen muste, umschlage, oder auch mit seiner unglaublichen Last bis auf ein Drittheil untersinke, und der unterste Stock unbrauchbar werde. Wie kommen die großen Thiere denn über Bord, die das Klettern nicht verstehen? Oder will er unter den drey Stockwerken einen Schiffsboden anlegen und den mit Ballast füllen: so schwankt doch der gerade Kasten, welcher 300 Ellen lang ist, wegen seiner Bauart, welche keine eintzige Welle brechen oder abweisen kann. Aber, last alle Thiere des Erdbodens nun glücklich angekommen seyn und gerades Weges zum Kasten hineingehen können. Wo finden wir denn Raum für sie? Die Herrn Theologi wissen bald Rath. Es ist allerliebst zu sehen, in welch kurtzes Register sie, nach des Buteo seiner Arca Noae, das gantze Thierreich bringen, und wie sparsam sie mit dem Raum umzugehen wissen, daß noch was übrig bleibt. Andere allzuscharfe Naturforscher geben sich die unnütze Mühe, nicht allein die Hauptclassen der Thiere anzugeben, sondern auch in jeder Classe gewisse Ordnungen, in jeder Ordnung mehre Geschlechter, in jedem Geschlecht verschiedene Arten zu zehlen, die an Gestalt, Nahrung, Lebensart, Fortpflantzung u. s. w. von einander abweichen. Last sie doch hier lernen, daß es mit den Classen genug seyn kann, und daß alle weitern Abtheilungen nur varietates sind aus einer und derselben Classe, und daß die verschiedene Nahrung und Lebensart nichts hindere, daß sie sich nicht mit einander begatten und eines Geschlechts seyn sollten. Es kommt auf einen Versuch an, und den hat Noah hier schon gemacht; aus dessen Thier-Classen alle jetzige Ordines, Genera und Species entsprossen seyn müssen. Allein, das quält uns noch, da wir sehen, daß Buteo nur für die fleischfressende Thiere mit ein Paar Tausend überzehligen Schafen gesorgt hat, da doch einige Vögel und vierfüssige Thiere sind, als der Fisch-Adler, die Fisch-Otter, u. s. w. die nichts anders als Fische fressen wollen: und hier in diesem Kasten wird wohl keine sonderliche Gelegenheit seyn zum Fischen. Das ist ein wenig schlimm. Ey, last sie denn Heu fressen, ehe sie zu Tode hungern! Gott kann ihnen schon einen andern Geschmack und Magen gegeben haben. Aber, die Biber wollen auch frisch Laub und Baumrinden, die Tamandua lauter Ameisen, andere gewisses Obst, Nüsse, Zucker-Rohr, Wurtzeln, haben. Last sie Heu fressen! Wie wird es denn mit dem Getränke? Das Regenwasser ist wohl nicht zureichend und hörte auch auf; das Brackwasser aber, welches sich mit dem Seewasser vermischt, und die übrige Jauche, welche die Fluth zusammengespült, mögte ihnen nicht dienen. Bekümmert euch nicht: Noah wird schon in seinem Schiffe so viel süß Wasser auf die lange Fahrt mitgenommen haben, als nöthig war, und

hat ohne Zweifel die Kunst gewust, die wir jetzt noch suchen, das Wasser für Fäulniß und Würmern zu bewahren. Endlich bringen uns doch die schändlichen Insekten und Würmer in Verzweifflung. Ihrer ist eine ganz erstaunliche Menge an allen Orten und Enden der Welt. Wie ist doch das Geschmeiß aus Surinam, aus Jamaica, aus Peru, aus Capland, aus Sibirien, zum Noah herüberkommen? wer hat ihnen die Bäume, das frische Laub, das Holz worin sie sitzen, die Früchte und Wurzeln, wovon sie sich nähren, mit in den Kasten transportiren helfen? und wenn ihre Brut in einigen Monaten auskriecht, wer kann ihnen neue Nahrung schaffen? Das liederliche Zeug! Last es umkommen, es kann ja doch von selbst aus fauler Materie wieder wachsen. Eins macht mich noch beklommen: Luft! Luft! Es ist nur eine Thür, ein Fenster in dem Kasten, und dabey ist alles von aussen und von innen aufs genauste verpicht, daß weder Wasser noch Luft eindringen kann. Wie werden die armen Thiere ein rund Jahr herdurch geschrien haben, daß sie nicht ersticken wollten; oder vielmehr, wie werden sie in dem vollgepfropften Kasten, in dem beständigen Qualm, von der angesteckten Luft umgefallen seyn! wäre es nicht ein größer Wunder, als alles vorhergehende, wenn noch ein einzig Thier, wenn Noah selbst mit seinen Söhnen und deren Weibern lebendig und gesund aus dem Kasten herauskommen wäre? Ach, liebe Herrn: höret doch einmal auf, euren und unsern Glauben mit solchen Wundern zu martern, worin so viele Widersprüche sind, als ihr Thiere in eurem Kasten habt!

§. 11.

Ich habe mich bei dem ersten Wunder, das seit der Schöpfung vorkommt, etwas verweilet, und wende mich nun wieder zu unserer Hauptfrage. Ist Noah von Gott an die Menschen, als ein Bote einer seligmachenden Offenbarung gesandt worden, und hat er selbst diese Verrichtung zur Absicht gehabt? Der Apostel Petrus sagt es: er sey ein Prediger der Gerechtigkeit gewesen (2 Petr. 2, 5.). Und unsre Herrn Theologi machen noch den Commentarium darüber, das könne keine andere Gerechtigkeit gewesen seyn, als die so vor Gott gilt, durch den Glauben an Jesum Christum. Wäre es nicht genug, und den Umständen gemäß gewesen, wenn man sezte, er habe den Leuten seiner Zeit ihr böses Leben, und besonders die Vermischung mit den Kainitischen Schönen, aus welcher alles Verderben entstanden, vorgehalten, und mit der bevorstehenden Sündfluth gedrohet, wo sie sich nicht besserten? Allein was wir denn auch zum Inhalt seiner Bußpredigt machen, das müste er doch in der gegebenen Frist von 120 Jahren geprediget haben. Und siehe, diese

Frist war nach der Geschichte schon verflossen, und die Sündfluth vestgesetzt, ehe Gott sich dem Noah offenbarte (Gen. 6, 3. coll. vs. 13 sqq.). Der erste und eintzige Auftrag, den wir hernach lesen, war dieser: „Mache dir einen Kasten." Frömmigkeit des Wandels wird zwar von ihm gerühmt; aber die machte ihn nicht zum Propheten und Strafprediger. Wir finden nichts was er sonst in den 500 Jahren seines Lebens gethan habe, als daß er drei Söhne mit seiner Frauen gezeugt, die nunmehr schon verheurathet waren. Uebrigens ist vermuthlich, daß er, wie andere Ertzväter, und er selbst nach der Sündfluth gethan, auf seinem Acker den Landbau und die Viehzucht getrieben habe. Und wie konnte er auch damals einen Apostel vorstellen, der die gantze Welt durchlieffe? Denn in den 1657 Jahren, von Adam an bis auf die Sündfluth, muß sich das menschliche Geschlecht, zumal bey dem langen Leben der Patriarchen, ja so sehr vermehrt und ausgebreitet haben, als es von den Zeiten der Sündfluth in 1657 Jahren nachher geschehen ist; das reicht bis ins Jahr der Welt 3300 d. i. bis an die Regierung des Königs Hiskias. Und wenn wir auch von der ersten Zeit so viel abrechnen wollen, bis Adam, wie Noah, drey verheurathete Söhne gehabt: so werden wir doch nicht über 200 Jahr dürfen abgehen lassen. Wenn wir nun die alte Welt so volkreich und ausgebreitet annehmen müssen, als die neue in 1450 Jahren geworden ist, welches bis ins Jahr der Welt 3100, oder an die Könige Josaphat und Joram reicht: so kann man ohngefehr die Menge der Menschen zu Zeiten der Sündfluth darnach schätzen. Nun versetze man den Noah in die Zeiten des Königs Josaphat, und lasse ihn da als einen Prediger der Gerechtigkeit durch die besetzte Welt wandern. Da finden wir schon das Assyrische, Syrische, Tyrische, Lydische, Aegyptische, Argivische, Lacedämonische, Athieniensische und Römische Reich gestiftet. Was würde Noah denn nicht zu reisen, wie viele Völker, Länder und Inseln zu besuchen, wie viele Sprachen zu lernen gehabt haben! Das litt seine Haushaltung und Lebensart, die er von den Vorfahren geerbet, das litte die Beschaffenheit der ersten Welt nicht, und dazu ist auch keine Spuhr in der Geschichte vorhanden. Petrus muß das aus einer Jüdischen Tradition geschöpfft haben, daß Noah ein Prediger der Gerechtigkeit gewesen sey.

Noch mehr. Noah muß sich bey seinen Nachbarn, bey seinen Handwerkern, die ihm zum Bau des Kastens die Hände geliehen hatten, ja bey seinen eigenen Knechten und Mägden, deren er ja wohl eine ziemliche Menge gehabt, kurtz, bey keinem eintzigen Menschen auf der gantzen Welt, das Geringste haben merken lassen, wozu dies Gebäude dienen

sollte, oder daß Gott eine Sündfluth über den ganzen Erdboden würde kommen lassen um ihrer Missethat willen, und daß es noch Zeit wäre sich zu bekehren. Denn wenn sie ihn ja anfangs, wie den Loth zu Sodom, mit seiner Weissagung verspottet hätten: so würden sie doch große Augen gemacht haben, wenn sie da ein fremdes Wunderthier nach dem andern paarweise, von selbst, hätten in den Kasten hineinwandern, und den Noah für ihr Futter beschäftiget gesehen. Da es vollend so gewaltig, als aus Fässern vom Himmel zu regnen anfing, da die Brunnen der großen Tiefe aufbrachen: so würden sie angst geworden, und zum Noah um Rettung geflüchtet seyn, ehe denn sein Schiff durch die Fluth von der Erde erhoben ward. Und wie sollte denn auch ein so frommer und gottesfürchtiger Mann mit seiner Predigt nirgend, nicht einmal bey seinen Nachbarn, seinen Zimmerleuten, und seinem eigenen Gesinde Glauben gefunden haben, wenn er ihnen von der bevorstehenden Ueberschwemmung das geringste vorher verkündigt hätte? Das ist keinesweges glaublich; es würden sich ja doch einige auf die ergangene Ermahnung und Drohung bekehrt haben und mit ihm verschonet worden seyn. Nun sagt der Apostel, Noah sey allein, selb achte gerettet worden. Folglich muß kein einziger Knecht oder Magd von seinem Vorhaben und dem Schicksale der Welt etwas gewust haben: Noah muß mit seiner Familie heimlich davon geschlichen seyn, und das Geheimniß niemand offenbaret haben; sonst wären ihm wenigstens seine Bauleute und sein Gesinde nachgeeilt. Wie kann er denn ein Prediger der Gerechtigkeit heißen?

Aber man kann sich auch in den unempfindlichen Charakter des Noah nicht finden, daß er sich keines einzigen Menschen annimmt oder erbarmet. Wenn Gott dem Abraham den Untergang Sodoms kund thut: so bittet, so flehet, so dinget er für die wenigen Gerechten in Sodom bey dem Richter aller Welt. Hat denn Noah keinen einzigen treuen und frommen Knecht, keinen rechtschaffenen Anverwandten, keinen ehrlichen Freund und Bekannten gehabt, für welchen ihm sein Herz wallete eine Vorbitte zu thun? Er wird doch hoffentlich für sein eigen Vieh, seine Hunde und Katzen, seine Schafe und Ziegen, seine Esel, Rinder und Kamele, seine Hüner und Tauben, menschlicher Weise so viel Erbarmen gehabt haben, daß er die nicht gerne umkommen sahe, sondern sie mit in seinen Kasten aufnahm. Sollte er nicht für Menschen, die auch sein eigen waren, für so viele Anverwandte, Freunde und Bekannte, ja für deren Kinder, die noch nicht wusten, was links oder recht war, kläglich gethan haben, daß ihnen Gott doch auch in dem Kasten ein Zimmer vergönnen mögte, wo so viele Thiere Raum hätten? Und warum stellet ihn denn

der Schreiber nicht von dieser guten Seite vor, die der Menschlichkeit Ehre macht? War denn das gantze menschliche Geschlecht, waren so viele Tausend unschuldige Kinder, so wenig Mitleyds werth, so verzweifelt böser Art, daß aus deren keinem, sondern allein aus Noah und seinen drey Söhnen eine bessere Welt zu hoffen stand? Ja Noah bauet seinen Kasten bloß für sich, thut keine Vorsprach bey Gott, keine Vorstellung an andere Menschen, schleicht sich unvermerkt in seinen Kasten; und wenn er sich selbst nur retten kann, so sieht er die gantze Welt mit trockenen Augen vor sich untergehen.

§. 12.

So ist denn die vorige böse Welt dahin: der fromme und gerechte Noah ist allein daraus geborgen, und soll nun eine bessere pflantzen. Giebt er denn seinen Kindern einen Unterricht von einer übernatürlichen Offenbarung? Jetzt brauchte er, um solche mündlich auf die Nachkommen zu bringen, nicht weite Reisen zu thun: er hat das ganze menschliche Geschlecht in seinen Söhnen vor sich, und darf diesen nur die Geheimnisse und Stiftungen einer solchen Religion einschärffen, daß sie, als Stammväter der zukünftigen Welt, dieselben ihren Kindern und Enkeln getreulich überliefern. Giebt er ihnen dabey gute Lehren, Vermahnungen und Exempel, züchtig, gerecht und gottselig zu leben? Der Prophet Ezechiel stellt ihn wenigstens als ein Muster der Gerechtigkeit vor (Ezechiel 14, 14. 20.). Wir wollen sehen, was uns die Geschichte lehrt.

Wie Noah wohlbehalten aus dem Kasten kommt, so bauet er dem Herrn einen Altar, und opfert allerley reines Vieh und Gevögel zum Brandopfer. Der Herr riecht den lieblichen Geruch, und spricht in seinem Hertzen, daß er hinfort die Erde nicht mehr verfluchen wolle um der Menschen willen; so lange die Erde stehet, solle keine Sündfluth wiederkommen; Saat und Ernte, Frost und Hitze solle nicht aufhören. Eben das verspricht er auch dem Noah, mit einem gegebenen Zeichen des Regenbogens in den Wolken, so als ob dieser Bogen auch ihm, Gott selbst, zur Erinnerung seines Versprechens dienen sollte. Was man übrigens für göttliche Verordnungen aus der Erzehlung herausbringen kann, das besteht in folgenden Stücken: 1) sie sollten fruchtbar seyn, sich mehren und die Erde besetzen; 2) sie sollten über alle Thiere herrschen, als welchen er Furcht und Schrecken für den Menschen eingepflantzt hätte; 3) sie konnten sich auch des Fleisches der Thiere zur Speise bedienen, wenn sie es nur nicht mit seiner Seele, das ist, mit seinem Blute äßen; 4) das Blut eines Menschen solle besonders gerochen werden, weil er ihn nach seinem Bilde gemacht hätte; und wer Menschenblut vergösse, des Blut solle

wieder durch Menschen vergossen werden. Dies ist alles, was wir von Verheissungen und Verordnungen finden, die dem Noah gegeben wären; wobey zu merken ist, daß nicht einmal ein Befehl darunter ist, Gott zu opfern; sondern was Noah opferte, das that er aus freyen Stücken, zur Dankbarkeit für seine Errettung. Es waren also Dankopfer; und so ferne wird gesagt, daß sie Gott angenehm gewesen wären, und daß er darauf sich entschlossen hätte, keine Sündfluth wieder kommen zu lassen. Ich bemerke ferner, daß die Erlaubniß des Fleischessens keine Einschränkung auf reine Thiere bekommt, obgleich vorhin, bey der Beschreibung der Sündfluth der Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren vorgekommen war, gleich als wenn diese Sache mehr auf menschliche Vorstellung und Gewohnheit, als auf göttlichen Willen und Verbot ankäme, nämlich, daß Speisen dem Geschmack angenehm oder zuwider sind. Die Juden haben eine Tradition, daß Gott dem Noah sieben Gebote anbefohlen habe: 1) keine fremde Götter zu verehren; 2) des wahren Gottes Namen anzurufen; 3) nicht zu tödten; 4) nicht Ehebruch zu treiben; 5) nicht zu stehlen; 6) Eltern und Obrigkeiten zu gehorsamen; 7) kein Fleisch mit seinem Blut zu essen. Sechs davon, sagen sie, wären schon dem Adam, das siebente aber erst dem Noah vorgeschrieben. Und sie sind so überzeugt, daß alles dieses bloß eine natürliche Religion ausmache, daß sie daher auch alle vernünftige Heyden, und Proselytos portae, „Kinder Noä" zu nennen pflegen, weil sie bloß diejenige Religion übten, welche Noah gehabt und seinen Kindern hinterlassen hätte, d. i. eine natürliche praktische Religion, ein vernünftiges Sitten-Gesetz, deswegen rechnen sie auch die Opfer und alles was zur Reinigkeit und Reinigung gehört, als Stiftungen für das Volk Israel, nicht mit zu den praeceptis Noachidarum, und forderten dieselbe so wenig als die Beschneydung, wodurch die Einverleibung in das Volk Israel geschahe, von den Proselytis portae. Wir mögen nun auf die Jüdische Tradition bauen, wie Seldenus gethan, oder uns lediglich an die schriftliche Erzehlung des 1. Buchs Mose halten: so ist doch offenbar, daß nichts darin enthalten sey, was eine übernatürliche seligmachende Heilsordnung ausmachen könnte. Und wenn der Geschichtschreiber auch, wegen seiner Kürze, nicht alles und jedes umständlich aufgezeichnet hätte, oder aufzeichnen wollen; so würde er doch den wesentlichen Grundsatz einer offenbarten seligmachenden Religion nicht gänzlich ausgelassen, sondern vielmehr ausdrücklich und klar, wenngleich in wenigen Worten, angezeigt haben. Wir haben also Recht zu behaupten, daß Gott den Noah (selbst nach der Schrift) nicht zum Prediger einer übernatürlichen Gerechtigkeit, oder

zum Boten einer höheren seligmachenden Offenbarung an die alte und neue Welt geordnet habe. Ich will nicht sagen, daß die Vorstellungen und Ausdrücke, welche bey der Geschichte vorkommen, den Vollkommenheiten Gottes nicht gemäß sind. Daß die Götter den Geruch des verbrannten Opfer-Fettes gerne röchen, ist eine von den Heyden stammende niederträchtige Gedanke und Redensart. Daß Gott durch den süßen Geruch des mosaischen Opfers eingenommen, sich nun die Vertilgung der Menschen wieder gereuen läßt, und solches nicht mehr zu thun verspricht, das ist seiner Weisheit, welche nichts als überlegte Rathschlüsse erzeugen kann, entgegen gesagt; zumal da kaum ein Jahr verflossen war, als er noch bereuete, daß er die Menschen gemacht hatte. Und wie schickt sich die angeführte Ursache zu der neuen Entschliessung! Vorhin war Gott dazu bewogen die Sündfluth zu schicken, weil das Tichten und Trachten des menschlichen Hertzens böse ist von Jugend auf (Gen. 6, 5—7 coll. 8, 21.). Wiederum soll der Regenbogen zu dem Ende in den Wolken gesetzt seyn, damit die Menschen eine Versicherung hätten, daß keine Sündfluth mehr kommen solle, und daß Gott selbst ihn ansehe und daran gedenke was er versprochen hat. Er ist ja aber schon vor der Sündfluth gewesen; und Gott hat dabey das Gegentheil gedacht.

§. 13.

Der Geschichtschreiber scheint auch von den menschlichen Vollkommenheiten schlechte Begriffe gehabt zu haben. Er wollte doch den Noah als einen gerechten und aufrichtigen Mann vorstellen, der stets mit Gott gewandelt, und allein bey demselben Gnade gefunden habe aus dem allgemeinen Untergange errettet zu werden. Gott würdiget ihn, unmittelbar mit ihm zu sprechen, ihm eine Vorschrift von dem Bau des Kastens zu geben, und noch nach der Sündfluth einige Anweisung zu eröffnen, was er als Stammvater einer neuen Welt zu thun und zu lassen hätte. Wenn nun gleich darin keine Offenbarung einer übernatürlichen seligmachenden Religion enthalten war, so müßte er doch einen solchen würdigen Mann nicht so unmäßig einführen, daß er sich bald nach der Sündfluth in Wein berauschte, und mit aufgedeckter Schaam ohne Verstand und Empfindung in seiner Hütte läge; noch so ungerecht, da ihm der Sohn Cham ich weis nicht was für Schande bey der Gelegenheit angethan hatte, daß er nicht ihn den Cham, sondern dessen Sohn den Canaan mit allen seinen Nachkommen verflucht und zur Knechtschaft widmet. Hätte Noah den ersten Fehltritt bloß aus Unwissenheit und menschlicher Unwissenheit begangen: so verdiente die Entschuldigung wohl mit einem Worte beygefügt zu werden. Was war es aber das Cham an ihm verbrochen hatte?

War es nichts weiter, als daß er des Vaters Schaam gesehen hatte? Was konnte er davor, daß sich der Alte so sehr bezecht, und so unanständig da lag, als er in die Hütte trat? Das unvermuthete Sehen verdiente keinen Fluch. Soll aber die Redensart, jemandes Schaam sehen, eine unerlaubte Thätlichkeit andeuten, wie man fast aus den Worten schließen sollte: „Noah erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn gethan hatte:" Ey, so wäre der Schandbube nicht werth gewesen, daß er aus der Sündfluth errettet wurde, und seine Boßheiten mit in die neue Welt hineinbrächte. Das würde eine Ungerechtigkeit und einen Mangel der Vorsehung in Gott setzen. Allein wenn wir auch das Aergste annehmen: Woher trifft denn der Fluch nicht den schuldigen Cham, sondern den unschuldigen Sohn Canaan? Warum muß er sich auf alle Nachkommen erstrecken? Warum wird er nicht auf alle Söhne des Cham, sondern allein auf den Canaan gelegt, da doch dieser nichts vor den andern gesündiget hatte? Das ist alles sehr anstößig; und man sollte denken, daß entweder Noah seinen Rausch noch nicht ausgeschlafen haben müste, weil er sich einem blinden Zorn überließ, oder daß auch der Schreiber dem Noah dergleichen unbesonnenen Fluch bloß deswegen in den Mund gelegt, damit er das harte Verfahren der Israeliten mit den Nachkommen Canaans durch einen solchen Vorwand rechtfertigen mögte. Denn sonst war es wider alles Völkerrecht und wider alle Menschlichkeit gehandelt. Aber, nach der theocratischen Theorie musten auch die Kinder der Eltern Missethat tragen, und die Väter konnten einen bekleibenden Segen oder Fluch unter ihren Kindern nach Gefallen austheilen. Also war es vermöge dieses Wahnes genug, daß das Geschlecht Canaans von seinem Stammvater verflucht und zur Knechtschaft verdammt wäre, um alle Kananiter zu verbannen, oder unter das Joch zu bringen; man brauchte nicht zu fragen: ist's auch recht? es ward für einen göttlichen Ausspruch gehalten. Die gesunde Vernunft kann solch Verfahren weder an dem Stammvater, noch an dessen Nachkommen billigen, wenn es gleich mit einem prophetischen Geist und willkührlichen Geheiß Gottes beschöniget würde. Das sind nur Worte; die Sache muß sich selbst rechtfertigen.

Man sagt nämlich zur Vertheydigung des Noah und der Israeliten: 1) der Cham hätte zwar hauptsächlich gesündiget; allein der kleine Canaan hätte vielleicht auch Theil an der Sünde genommen, welches die Erzehlung, es sey aus Bescheydenheit oder wegen der Kürze weggelassen hätte. Noah ertheile hier nicht sowohl einen Fluch oder eine Verwünschung, als eine Weissagung, die er dem Cham zur Kränkung verkündige, daß er in seinen Nachkommen von dem Canaan würde bestraft werden;

Canaans Nachkommen aber hätten die Strafe selbst verdient, weil sie die Semiten, welche vorzeiten im Besitz von Palästina gewesen, aus dem Lande vertrieben hätten. Sind das nicht gehäufte willkührliche Ertichtungen, um die Schande zu bemänteln? Wenn ein anderer so mit der Schrift umginge: was würden die Herrn Theologi dazu sagen? oder wie würden sie es aufnehmen, wenn man ihre heiligen Männer durch eben so viele ersonnene und eingeschobene Facta und Verkehrungen der Worte anzuschwärzen suchte, als sie nöthig haben dieselben zu entschuldigen? Noah berauscht sich und soll doch weissagen! wie reimt sich ein betrunkener Prophet zusammen? Welcher Geschichtschreiber kann sich erdreisten, Weissagungen in Flüche zu verwandeln? oder welcher Prophet wird eine Strafe verkündigen, und das Verbrechen, warum die Strafe verkündiget wird, es sey aus Bescheydenheit oder Kürze, weglassen, und die Strafe einem andern als dem Verbrecher ankündigen? Wie kommt denn Canaan mit seinen Nachkommen in dies prophetische Gesicht hinein? Daß die Semiten vorzeiten in dem Besitz von Palästina gewesen und von den Cananiten unrechtmäßig vertrieben wären, führt der Geschichtschreiber, führt Moses selbst nirgend zur Ursache der Ausrottung der Cananiter an, da es doch eine weit scheinbarere Ursache des Krieges würde gewesen seyn als ihre Abgötterey. Solche Künsteleyen wollen die Sache nicht gut machen. Noah wird nicht als ein Mann Gottes, oder als ein Prophete, ja nicht einmal als ein ehrbarer vernünftiger Mensch, geschweige als ein Gerechter, vorgestellt, sondern als ein Unsinniger, der den Verdruß über sein eigen Vergehen, im rasenden Affect, durch Verwünschung seiner unschuldigen Enkel und Nachkommen ausläßt. Das ist ein schlechter Anfang einer bessern Welt; darin sieht man keinen Prediger der Gerechtigkeit, der den Seinigen mit gutem Exempel vorgegangen wäre; viel weniger einen Boten einer seligmachenden Offenbarung.

Das zweyte Capitel:
Betrachtung der Ertzväter von Abraham bis auf Mosen.

§. 1.

Die Geschichte berichtet uns von den Nachkommen des Noah, selbst von des Sems Familie, nichts als was menschlich war. Sie haben sich gemehret, in verschiedene Länder ausgebreitet und zum Theil große Städte und Reiche angelegt. Ihre Zerstreuung und Absonderung in verschiedene Sprachen würde ja auch wohl natürlich zu begreifen seyn, wenn es gleich nicht hieße, daß Gott vom Himmel herabgefahren sey, und sie durch Verwirrung ihrer Sprachen in alle Länder zerstreuet habe. Allein dies

unnöthige Wunder soll uns nicht aufhalten. Nur des Sems Familie von Eber scheinet in Chaldäa, ohne vesten Wohnsitz, das Landleben geliebet zu haben. Daher zog Thara mit seinem Sohn Abraham, und dessen Weibe der Sara, wie auch dem Lot seines Bruders Harans Sohn, aus Ur in Chaldäa, in der Absicht daß sie ihre Hütten in dem Lande Canaan aufschlagen wollten. Aber sie blieben eine Zeit lang unterwegs in Paran, hernach in Haran, wo der Thara starb (Gen. XI, 26—32.). Man sollte denken, Abraham hätte nichts weiter gethan, als seine vitam nomadicam nach des Vaters Absicht fortzusetzen, und endlich nach Canaan zu gelangen, welches sich schon der Vater als einen guten Wohnsitz (vielleicht als ein Land da Milch und Honig in flösse) muste vorgestellt haben. Denn niemand wird aus eigenem Trieb seinen Aufenthalt nach einem gewissen andern Orte hin verlegen wollen, wenn er sichs dort nicht besser vorstellet, als wo er bisher gewesen. Aber nun, von Abraham an, fängt alles an göttlich zu werden. Was der Vater schon aus eigener Bewegung in Absicht eines bessern Wohnplatzes zu thun entschlossen war, das thut Abraham auf unmittelbaren göttlichen Befehl. „Gott sprach zum Abraham: Gehe aus deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft, und aus deines Vaters Hause in das Land das ich dir zeigen will. Und ich will dich zum großen Volk machen, und will dich segnen, und dir einen großen Namen machen, und du sollt ein Segen werden. Ich will auch segnen die dich segnen, und verfluchen die dich verfluchen, und in dir werden gesegnet werden (oder sich segnen) alle Geschlechter auf Erden. — Deinem Saamen will ich dies Land geben" (Gen. XII. 1. 2. 3. 7.). Nachdem Abraham dem Herrn seinen einigen Sohn Isaak hatte zum Opfer dargestellet, heist es abermal: „Ich habe geschworen bey mir selbst, spricht der Herr, dieweil du diese That gethan hast, und mir nicht entzogen hast deinen Sohn, deinen Einigen: so will ich dich reichlich segnen, und deinen Saamen häuffig mehren, wie die Sterne des Himmels, und wie der Sand der am Ufer des Meeres ist, und dein Saame wird die Thore seiner Feinde erblich besitzen: und es werden gesegnet werden durch deinen Saamen alle Völker der Erden, darum daß du meiner Stimme gehorchet hast" (Gen. 22, 16. 17. 18.). Eben dasselbe wird auch dem Isaak verheißen, daß sein Saame solle gemehret werden, alle die Länder zum Besitz haben, und alle Völker der Erden sich durch seinen Saamen segnen werden (Gen. 26, 3. 4.). In alle die übrigen Handlungen und Begebenheiten Abrahams sind göttliche Erscheinungen, Wunder, Befehle und Stiftungen mit eingeflochten. Wie er wegen der Theuerung nach Egypten gezogen, und der König seine schöne Sara hatte

zu sich holen lassen, da plagte der Herr den Pharao und sein Haus mit großen Plagen um des Weibes willen (Gen. XII, 17.). Wiederum erscheint er dem Abraham, als er aus Egypten nach Canaan zurückgekommen war, und wiederholt ihm seine vorigen Verheissungen (Gen. 13, 14 sq.). Dann geschieht des Herrn Wort zu Abraham in einem Gesichte, und verspricht sein Schild und großer Lohn zu seyn, besonders aber, ihm einen leiblichen Erben zu geben, woran Abraham fast schon verzweifelt hatte. Nun glaubte er aber dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit. Die Verheissung des Landes Canaan wird dabei abermal erneuert, jedoch, nachdem sie 400 Jahr denen Egyptern würden gedienet haben: denn die Amoriter hätten das Maaß ihrer Ungerechtigkeit noch nicht voll gemacht (Gen. 15, 1 bis zu Ende). Auch die verzagte Hagar bekommt ein Theil göttlicher Befehle und Verheissungen durch einen Engel des Herrn (Gen. 16, 7—14.). Nun wird dem Abraham, als er schon 99 Jahre alt war, und die Sara das 90ste Jahr erreicht hatte, in einer besondern Erscheinung, endlich das Wunderkind, der Isaak, namentlich, mit allen vormaligen Verheissungen, verkündiget, aber zuvor die Beschneydung der gantzen Familie anbefohlen (Gen. 17, 1 bis zu Ende). Dann erscheint ihm der Herr selb dritte in Mamre, determinirt die Zeit der Geburt des Isaaks übers Jahr, und offenbart ihm den Untergang Sodoms, wo Lot, Abrahams Bruder-Sohn wohnte, der daher auch das Glück hatte die drey Engel zu beherbergen und von ihnen errettet zu werden (Gen. 18. 19.). Abraham zieht von dannen gen Gerar, um da als ein Fremdling zu wohnen: und als Abimelech die Sara, in Meynung sie sey unverheurathet, hatte zu sich rufen lassen, bekommt er auch im Traume von dem Herrn die Offenbarung, sie sey verheurathet, und ihr Mann ein Prophet. Da giebt er sie dem Abraham wieder (Gen. 20.). Nach dieser Reise wird der Isaak geboren, und um dessen willen soll der Ismael auf Verlangen der Sara hinausgestoßen werden. Abraham will es ungerne thun; aber Gott sprach zu Abraham, er sollte seiner Frauen Stimme gehorchen. Da wird Hagar mit dem Ismael in die Wüste gejagt; und ein Engel Gottes ruft ihr daselbst aus dem Himmel, und verkündiget ihr alles Gutes (Gen. 21.). Es folgt eine harte Versuchung, daß Gott vom Abraham verlangt, er solle ihm seinen eintzigen Sohn Isaak im Lande Moriah zum Brandopfer opfern. Abraham zieht hin, und will ihm da schon mit dem Messer die Kehle abstechen, als ihm der Engel des Herrn vom Himmel zuruft, er solle es nicht thun. Darauf werden die Verheissungen wiederholt (Gen. 22.). Endlich wird der Knecht ausgeschickt, um dem Isaak ein Weib von seiner Freundschaft zu holen; und dies

gelingt ihm auch durch eine wunderthätige Fügung Gottes (Gen. 24.). Das sind, meyne ich, in der kurtzen Geschichte dieses einen Mannes, göttliche Erscheinungen, Gesichte, Träume, Weissagungen, Gebote, Satzungen und Wunder genug.

§. 2.

Last uns einmal alles dieses bey Seite setzen, und die Handlungen dieses Ertzvaters an sich selbst, ohne solchen Schmuck und Wortgepränge betrachten. Wenn wir gleich alles in seinem Werth lassen: so betrifft die übernatürliche Offenbarung doch nur lauter weltliche Dinge; die ungemeine Fruchtbarkeit des Geschlechts Abraham, nicht nur von der Sara, sondern auch von der Hagar und Keturah, die Dienstbarkeit in Egypten, den Besitz des Landes Canaan, die Ueberwältigung der Feinde, die guten und bösen Schicksale der Menschen auf dieser Welt, die wunderthätige Bewahrung der Keuschheit Sarä, und die Verheurathung des Isaaks; lauter Dinge, welche die Religion nicht rühren, geschweige daß sie ein höheres, übernatürliches, und zur künftigen Seligkeit führendes Erkenntniß einflößen sollten. Die Beschneydung mag für einen Ursprung und Endzweck haben, welchen sie will: so ist sie doch nur ein national=Gebrauch, der nach aller Vermuthung das Hinderniß der Fruchtbarkeit hat heben sollen, wozu die Natur eben dies Glied, welches beschnitten ward, bestimmt hat; zumal da die Reisebeschreibungen versichern, daß ein Ueberfluß der Vorhaut denen Morgenländern mehrer Nationen in der Erzeugung beschwerlich falle, welche deswegen gleichfalls die Beschneydung angenommen haben. Wenigstens ist gar nicht abzusehen, was diese Operation an einem Gliede, das man sich zu entblößen schämt, für heilige Gedanken einprägen oder mit der Religion für eine Verknüpfung haben sollte. Von den Opfern habe ich bereits gesagt: die Redensarten der Hebräer sind unfehlbare Beweise von ihren niederträchtigen Gedanken bey dieser gottesdienstlichen Handlung: sie sind vor Mose, weder bey dem Adam noch bey dem Noah, noch selbst bey dem Abraham ausdrücklich von Gott befohlen. Und Gott sollte zu allererst ausdrücklich gebieten ihm einen Menschen zu opfern! welches ihm ein Greuel seyn muß! wie reimt sich das zusammen?

Es bleibt nichts übrig, was man auf die Offenbarung einer seligmachenden Heilsordnung zu ziehen weis, als daß durch den Saamen Abrahä alle Geschlechte der Erden sollen gesegnet werden. Das wird auf den Messias, d. i. auf Christum den Erlöser des menschlichen Geschlechts, der aus dem Saamen Abrahä entsprossen war, gedeutet. Und wie denn das? weil es nicht in der mehreren Zahl heist „durch die

Saamen," als von vielen, sondern von einem, „durch deinen Saamen," welcher ist Christus (Galat. 3, 16 coll. v. 6. 7. 8.). Das ist des Apostels Pauli grammaticalische Schlußkunst; welcher auch eben desselben Folgerung aus dem Glauben Abrahams beyzufügen ist: „Abraham glaubte dem Herrn (daß sein Saame so unzehlbar als die Sterne werden würde); der rechnete ihm dasselbe zur Gerechtigkeit." Paulus folgert hieraus: „So erkennet ihr ja nun, daß diejenigen die aus dem Glauben sind, die sind Abrahams Kinder. Weil aber die Schrift zuvor gesehen hat, daß Gott die Heyden durch den Glauben gerecht sprechen würde, hat sie dem Abraham dies Evangelium zuvor verkündiget, In dir werden alle Heyden gesegnet werden. Also werden nun die aus dem Glauben sind gesegnet mit dem gläubigen Abraham." Schwerlich kann man sich überreden, daß Paulus selbst den wahren Sinn der Worte vortragen wollen; man sollte eher meynen, er habe mit Fleiß allegorisirt. Denn wie konnte er im Ernst auf den Singularem eines nominis collectivi, „Saame," dringen, davon der Pluralis nicht einmal bey den Hebräern gebräuchlich war? Wie konnte er besonders aus der Stelle eine eintzele Person aus dem Worte „Saamen" erzwingen, welche den Saamen des Abrahams so unzehlbar macht als die Sterne am Himmel und als den Sand am Meere, und welche eben diesem Saamen den Besitz des Landes verspricht? Sind denn die Juden, das gantze Volk, eine Person, sind sie der Christ, oder vielmehr der Antichrist? oder hat Jesus von Nazaret das Land Canaan in Besitz gehabt? Und wie kommt hier überhaupt der Messias, er sey ein weltlicher oder geistlicher Erlöser, in den Verstand und Zweck der Worte, welche weder von einem weltlichen noch geistlichen Elende, sondern von lauter Herrlichkeit reden? Der Glaube des Abraham beziehet sich also keines Weges auf einen Erlöser, sondern, wie der Buchstab klar sagt (Gen. 15, 6.), auf die Verheissung eines Sohnes, der von seinem Leibe kommen sollte, und von dem eine unzehlbare Nachkommenschaft entspringen würde. Das glaubte Abraham, ungeachtet er mit seiner Sara schon einen erstorbenen Leib hatte, und auch in der vorigen Zeit keine Kinder mit ihr erzielen können. Dagegen wird die ungläubige Sara mit dem Verweise bestraft: „Sollt dem Herrn etwas unmöglich seyn?" (Gen. 18, 14.) Jedoch muß sie wohl nachher die Verheissung geglaubt haben, wofern der Verfasser des Briefes an die Hebräer recht sagt: „Durch den Glauben empfing auch Sara Kraft, daß sie schwanger ward, und gebar über die Zeit des Alters (Hebr. 11, 11.). So ist denn der Gegenstand des Glaubens nichts als die Verheissung der Fruchtbarkeit in einem so hohen Alter, und eines leiblichen Erben. Daher kann man

auch denken, wie der actus des Glaubens, ohne alles Zweifeln und Einwenden, dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet worden: nämlich, weil er sogleich der Wahrheit und Allmacht Gottes alle Zweifel aufopferte. Darin handelte er für sich recht, und ließ auch den Vollkommenheiten Gottes in seinem Urtheil Recht widerfahren. Justitia suum cuique tribuit. An eine andere evangelische Glaubensgerechtigkeit, oder vielmehr Rechtfertigung durch ein fremdes Verdienst, ist hier gar nicht zu denken. Was bedeutet denn aber der Segen, womit alle Völker werden gesegnet werden, sich selbst und unter einander segnen? (Das Grundwort Barach, Segnen, Glückwünschen, mit der Präposition Beth, wird in dreierlei Conjugatione gesetzt: Jebarechu, sie werden andere segnen, Jitbarechu, sie werden sich selbst einander segnen, Nibhrechu, sie werden gesegnet werden, oder ebenfalls, nach Anzeige des Glassii lib. 3. tract. 3. cap. 25. num. 2. sensu reciproco, sich einander segnen, bey oder mit des und dessen Glück.). Abraham sollte der Segen werden; sein Saame sollte zum Segen dienen. Es bedeutet: wenn sie einander Glück und Heil wünschen wollten, so würden sie die Glückseligkeit des Abrahams und seiner Nachkommenschaft zum Muster und Sprüchwort gebrauchen: Gott mache dich so glücklich wie den Abraham und wie seine Nachkommen! Dieser Verstand ist der natürliche und einzig wahre, den uns der Segen Jakobs über Josephs Kinder deutlich erklärt (Gen. 48, 20.). Bey (oder mit) dir wird Israel segnen und sprechen: Gott setze dich wie Ephraim und Manasse! Was hilft alle unnatürliche und gekünstelte Deuteley gegen den klarsten Verstand und Zusammenhang?

§. 3.

Wenn wir demnach die christlichen Ideen nicht mit aller Gewalt in den Text hineindrengen wollen: so können wir den Abraham nicht für einen Boten der Offenbarung Neues Testaments oder einer seligmachenden Religion halten. Der Geschichtschreiber hat selbst dergleichen Idee nicht gehabt, ob er gleich diesen Stammvater des Jüdischen Volks durchaus zu einem Propheten und Mann Gottes machen wollen, der alles durch außerordentliches Eingeben des Herrn gethan. Denn, was er auch daraus herleitet, das betrifft doch nichts als zeitliche Dinge. Aber auch hierin widerspricht er sich vielfältig. Von dem Ruf aus Chaldäa heißt es: „Der Herr sprach zu Abraham, gehe aus deinem Vaterlande, und von deiner Freundschaft, und aus deines Vaters Hause in das Land das ich dir zeigen will.“ Ey! den Zweck hatte Abraham längst, ohne übernatürliches Eingeben gehabt: er war schon aus seinem Vaterlande und aus seiner Freundschaft mit dem Vater gezogen, um nach dem Lande

Canaan zu reisen, und hielte sich bereits an den Grentzen desselben auf. Was brauchte er eines göttlichen Befehls zum Ausziehen, oder einer göttlichen Zeigung eines Landes, wohin er ziehen sollte, als ob es ihm unbekannt wäre? Alle seine Handlungen gehen ja dahin, sich einen bessern Wohnsitz und Reichthümer zu erwerben, und dazu allerwerts Gelegenheit zu suchen. Dann kommt er nach Sichem, dann nach Bethel, dann weiter gegen Mittag. Bald zieht er nach Egypten mit seiner Sara, und giebt sie für seine unverheurathete Schwester aus, damit es ihm wohlginge um ihretwillen, und kehrt endlich mit großem Reichthum von dannen zurück gen Bethel. Abermal bricht er von dannen auf, und begiebt sich als ein Fremdling in der Philister Land zum König Abimelech in Gerar, und spielt daselbst eben dieselbe Comödie mit seiner Sara; wohnt auch eine lange Zeit in der Philister Lande, in Bersaba, kauft sich einen Begräbniß-Platz für seine verstorbene Sara zu Machpela von den Hethitern, und stirbt endlich auch daselbst.

Die Sara, sein Weib, war eine leibliche Tochter von seinem Vater, aber nicht von seiner Mutter; folglich doch seine Halbschwester (Gen. 20, 12.). Damit entschuldiget er sich selbst bey dem Abimelech, als ob er die Wahrheit gesagt. Er lebte demnach in einer Ehe, die hernach in Mosis Gesetze ausdrücklich verboten war, und unter die Greuel der Cananiter gerechnet wird, um welcher willen das Land verunreiniget worden, daß es seine Einwohner ausspeyen müsse. „Die Schaam deiner Schwester, der Tochter deines Vaters oder deiner Mutter, sie sey daheim oder draussen geboren, solltu nicht aufdecken; — denn alle diese Gräuel haben gethan die Leute desselben Landes die vor euch waren, daher das Land verunreiniget worden ist. Auf daß nicht das Land euch ausspeye, wenn ihr es verunreiniget haben werdet, wie es wird ausspeyen das Volk das vor euch war. Denn ein jeder, der eins aus allen diesen Gräueln thun wird, soll ausgerottet werden aus seinem Volk“ (Levit. 18, 9. 27. sq.). Wie reimt sich nun das zusammen: die Cananiter, welche ihre Halbschwestern nahmen, begingen ein Gräuel, darum sie aus dem Lande ausgerottet werden sollten; Abraham aber, der auch seine Halbschwester hatte, war ohne Gräuelthat, und sollte das Land eigenthümlich zum Besitz bekommen? Beides wird für einen göttlichen Ausspruch angegeben. Nein: das sind Worte, die können die Natur der Sache nicht ändern, und eine und dieselbe Handlung zugleich strafbar und erlaubt machen, oder dem einen zum Fluch, dem andern zum Segen setzen. Wer kann doch von dem Richter aller Welt solche widersprechende Urtheile gedenken?

§. 4.

Abraham zieht nachher in Egypten; wie es heißt, wegen der Theurung im Lande Canaan. Von seiner zweiten Wanderung außer Landes nach der Philister Gebiete wird keine Ursache angegeben; es soll aber wohl vermuthlich auf eine gleiche Theurung im Lande Canaan geschoben werden. Wenigstens lautet es bey der Gelegenheit, da Isaak auch zum Abimelech der Philister König zog, so: Es entstund eine Theurung im Lande über die vorige Theurung, welche zu den Zeiten Abrahams gewesen war (Gen. 26, 1.). Und die Theurung des Landes, warum auch Jakob seine Söhne nach Egypten schicken muste, Getreyde zu kaufen, ist jedem erinnerlich (Gen. 41, 57. 42. 43.). So war denn zu aller dreyer Ertzväter Zeiten Mißwachs und Theurung im Lande Canaan, und zwar eine solche die schwer war, die das Land drückte, darum die Leute außer Landes zogen. Und so lautet auch die folgende Geschichte in vielen Stellen (Ruth 1, 1.; 2. Sam. 21, 1.; 24, 13.; 2. Reg. 18, 2.; 2. Reg. 4, 38.; 6, 25.). Konnte die unglückliche Beschaffenheit des Landes dem Abraham, seinem Sohn und Enkel, wohl ein großes Verlangen nach dem Besitz eines solchen Landes geben, darin so oft Mißwachs und Theurung zu entstehen pflegte? Und wenn die Israeliten in Egypten sich der Zeiten ihrer Vorfahren, welche sie eben nach Egypten geführt, erinnern musten, hatten sie wohl Ursache Mosi zu glauben, daß Canaan ein Land sey, darin Milch und Honig flösse? Wie hängt denn das zusammen, daß die Verheißung eines solchen Landes zu einer besondern Wohlthat angerechnet wird, und daß deswegen so oft ein Deus ex machina erscheinen muß um es nur zu versprechen, und daß ein Paar Landverwüster kommen müssen, die es mit dem grausamsten Blutvergießen doch kaum halb bezwingen können? Muß man nicht gedenken, daß Abraham mit seinen Nachkommen gern ein besser Land gehabt hätten, wenn sie nicht durch die Noth wären getrieben worden sich damit zu begnügen?

Abraham zieht in der That nach Egypten, damit es ihm wohl ginge und er sich in dem reichen Lande Schätze erwürbe. Er treibt deswegen ein schändliches Gewerbe mit seiner schönen Sara; und wiederholt eben diesen Handel bey dem Philister-Könige zu Gerar. Wie alt und dabey doch schön die Sara beidemal gewesen sey, wollen wir nicht untersuchen. Sie war, heist es, 90 Jahr alt, als sie gebar und Abraham 100 Jahr alt war, es ging ihr auch nicht mehr nach der Weiber Weise (Gen. 17, 18. 18, 11.). Dennoch seufzete sie noch im 76sten Jahre nach einem Kinde, und gab ihrem Manne deswegen ihre Egyptische Magd Hagar, weil sie verschlossen war, daß sie nicht gebären konnte, ob sie vielleicht durch dieselbe

mögte erbauet werden, d. i. mehr Reitzung zum Beyschlaf bekommen, welcher die Empfängniß und Schwangerschaft nach sich zöge. Und siehe, Hagar gebar dem Abraham einen Sohn Ismael in seinem 86sten Jahre (Gen. 17, 1. Gen. 16, 1. 2. 16.). Das ist schon, zumal bey dem weiblichen Geschlechte für unsere Zeiten, ein gar zu hohes Alter, als daß sich Frauenspersonen alsdann noch Hoffnung machen sollten Kinder zu bekommen, oder daß sie mit ihrer Schönheit Liebhaber reitzen könnten. Aber, wir wollen die Jahre weglassen; sie soll beidemale noch schön und dem Ansehen nach zur ehelichen Beywohnung noch reitzend gewesen seyn, als sie Pharao und Abimelech zu ihrem Weibe oder Kebsweibe holen ließen. Denn nach einem alten heßlichen Weibe werden ja Könige nicht lüstern gewesen seyn; und da sie dieselbe für unverheurathet angesehen, so muß sie noch eine jungfräuliche Gestalt gehabt haben. Nun last uns der Sara ihre Begierde zu einem Leibes-Erben, und des Abrahams Begierde nach Reichthümern zusammen reimen: so werden wir den Schlüssel zur gantzen Geschichte finden, wenn wir so wie bey andern natürlichen Menschen davon urtheilen.

Da Sara 10 Jahr unfruchtbar in der Ehe gelebt hatte, mogte sie ja wohl meynen, die Ursache läge vielleicht an dem Unvermögen ihres Mannes. Deswegen legt sie ihm zum Versuche ihre Magd die Hagar bey. Und als er sich da männlich genug beweiset, und die Magd von ihm schwanger wird, folglich die Schuld der Unfruchtbarkeit allein auf die Sara fällt, wird diese eifersüchtig, jene auch vielleicht etwas stolz mit ihrer Schwangerschaft. Kurtz, Sara beschwert sich beym Abraham über die Frechheit ihrer Magd. Der fromme Mann übergiebt sie der Züchtigung der Sara, und sie wird zum Hause hinausgeprügelt. Nun irrt sie in der Wüste herum, und wird endlich durch Hunger und Durst genöthigt, sich unter die züchtigende Hand ihrer Frauen zu schmiegen. Wie Sara sich dadurch besänftigen läst, ist Abraham auch wohl damit zufrieden, und zeigt sich als einen bequehmen Mann, der sich in allen Stücken nach dem Willen seiner Frauen richtet. Soll er eine Magd zur Beyschläferin nehmen: gut, er legt sich zu ihr. Soll er sie wegjagen: wohl, er läst sie unerachtet ihrer Schwangerschaft, in die dürre Einöde laufen, wenn sie auch verschmachten sollte. Soll er sie wieder annehmen und bey ihr schlafen, wie sie befehlen, Madame. Was hat die Kinderbegierige hysterische Sara nun noch für Auswege übrig? Keinen, als daß sie es einmal mit andern Männern versuche, vielleicht schickt sich ihre Natur (wie die Erfahrung giebt) besser zu einem andern, als zum Abraham. Da sie ihrem Manne das Vergnügen gemacht, ihm eine fruchtbare Beyschläferin zu geben, so

erwartete sie auch von ihrem bequehmen Manne die Gegengefälligkeit, daß er sie auch durch den Beyschlaf eines andern Mannes fruchtbar werden liesse; zumal, da sie es nicht mit schlechten Leuten, sondern mit großen Herrn versuchen wollte, und es ihm wohl gehen würde um ihrentwillen.

§. 5.

Last uns diese Auflösung des Geheimnisses mit der Erzehlung selbst vergleichen, ob sie nicht vollkommen damit übereintrifft, und alles begreiflich macht, was sonst unbegreiflich wäre. Sie haben von beiden Seiten alles gethan, was Betrug und niederträchtige Schandthaten zur Erfüllung falscher Absichten beitragen können. Abraham giebt seine Ehefrau für seine Schwester aus, wohl wissend, daß sie alsdann für eine ledige unverheurathete Person würde gehalten und wegen ihrer Schönheit desto eher am Hofe gesucht werden. Denn wenn er sich das nicht vorgestellet hätte; was durfte er denn seine Ehe mit ihr verhelen? Der Geschichtschreiber will ihn damit entschuldigen, daß er gefürchtet, man mögte ihn umbringen, wenn es bekannt würde, daß es sein Weib wäre. Ey: War er ein Prophet, wie er hernach bey dem Abimelech ausdrücklich genannt wird: warum wuste er denn nicht, daß man ihm sein Weib alsobald würde fahren lassen, wenn man erführe, daß sie seine Ehefrau sey; wie der nachmalige Bericht lautet? Oder hatte er einen so starken Glauben, wie gerühmt wird: warum trauet er denn Gott nicht so viel zu, daß der ihn von der Versuchung befreyen könne und würde, wenn er gleich die Wahrheit sagte? Und da er schon in Egypten die Erfahrung bekommen, was die Verhelung ihrer Verheurathung bey Hofe für Folgen nach sich zöge: warum bedient er sich solcher Verstellung zum zweytenmal bey dem Abimelech? Das zeigt offenbar an, daß eben die vorausgesehene Folge seine wahre Absicht gewesen, um die Könige durch diesen listigen Betrug zu einer unerlaubten Liebe zu reitzen. Sprecht nicht, es war ja doch die Wahrheit, daß sie seine Schwester war. Denn wer zuvor weis, daß seine Worte anders werden verstanden werden, als wie die Sache ist, und braucht doch zu zweyenmalen mit Fleiß solche zweydeutige Worte, der sucht den andern geflissentlich zu hintergehen und zu verleiten. Da aber Abraham nun doch siehet, daß man aus seinen Worten die Meynung gefaßt, Sara sey eine ledige unverheurathete Person: warum läst er sie zu zweyenmalen ohne Weigerung zum Weibe oder Kebsweibe verabfolgen, und so viele Monate in der Könige Pallast bleiben? Denn in Egypten blieb sie so lange, bis die Theurung im Lande Canaan vorüber war, und er mit seinem vielen Vieh, Knechten und Mägden wieder dahin ziehen konnte (Gen. 13, 1.); welches beinahe ein ganzes Jahr

erforderte. In Gerar aber ließ er seine Frau so lange bey dem Könige, bis man merkte, daß alle Bährmütter am Hofe verschlossen wären (Gen. 20, 17. 18.), welches sich gewiß in etlichen Monaten nicht sagen läßt. Und warum nimmt Abraham während der Zeit, daß er seine Frau ausgeliehen hat, so viele Geschenke an? Denn er wuste ja, daß das ihrentwegen geschehe. Pharao thut dem Abraham guts von ihrentwegen, also daß er Schaafe, Rinder und Esel, auch Knechte und Mägde, Eselinnen und Kamele hatte, und sehr reich war an Silber und Gold (Gen. 12, 16. 13, 2.). So nahm auch Abimelech Schaafe und Rinder, Knechte und Mägde, und gab sie dem Abraham, nebst 1000 Silberlingen, und der Freyheit im Lande zu wohnen wo es ihm wohl gefiel, wie er denn auch als ein Fremdling viele Jahre in der Philister Lande nachher sich aufgehalten hat (Gen. 20, 14—16.). Dennoch soll Abraham geglaubt haben, und wir sollen nach ihm glauben, daß Sara von beyden Königen nicht sey berührt worden. Warum nicht? Hatten sie dieselbe doch zu dem Ende ins Haus holen lassen, und so lange bey sich gehabt, um ihrer Liebe zu genießen? Hatten sie doch den Abraham um ihrentwillen mit kostbaren Geschenken überhäufft! und sie sollten so viel umsonst weggeben, ohne die gesuchte Liebes-Gefälligkeit, mit gutem Willen des Mannes von ihr wirklich genossen zu haben! Nein: Gott plagte den Pharao mit großen Plagen (ich denke, an seinem Zeugungsgliede, daß er zur Beywohnung unfähig ward); und bey dem Abimelech verschloß er alle Bährmütter der Königin und der Bedientinnen um Sara willen, daß sie keine Kinder gebaren (Gen. 12, 17. 20, 17. 18.). Freylich waren hier Wunder und Offenbarung nöthig, um sich zu überreden, daß die Keuschheit der Sara unverletzt geblieben sey; denn sonst ist es sehr widersinnig, solche Aufführung an beiden Seiten als rein und unschuldig anzusehen, und es ist wohl kein Mensch auf der gantzen Welt, oder in irgend einer Geschichte, welcher bey dergleichen Betragen den Credit eines ehrlichen Mannes oder einer züchtigen Frauen behalten würde. Hat es denn Abraham von seiner Frauen aufrichtig geglaubt? und ist ihm dieser Glaube auch zur Gerechtigkeit gerechnet worden? Die Natur des Menschen widerspricht. Wer seine Frau, unter dem Namen einer unverehligten Person, einem Könige, zum Genuß ihrer Liebe, willig übergiebt, und um ihrentwillen reiche Geschenke annimmt, der liebt die Geschenke über alle Ehr und Redlichkeit, der trägt wissentlich verguldete Hörner, und verheuret seine Frau für eine gute Belohnung, wenn er gleich das Ansehen noch haben will blind zu seyn und seiner Frauen übermenschliche Keuschheit zuzutrauen. (Wie ungereimt die Kirchenväter des Abrahams und der Sara Aufführung theils

gelobt, theils entschuldiget haben, das kann man bey dem Bayle, Artic. Abimelech und Sara sehen. Ich will mich mit dessen Federn nicht schmücken; aber das kann ich doch nicht unberührt lassen, daß Faustus der Manichäer, bey dem Augustino contra Faustum lib. 22. cap. 33. die Schändlichkeit des Betragens von Abraham gar derbe bestraft hat: quod matrimonii sui infamissimus nundinator, avaritiae ac ventris causa, duobus, Abimelech et Pharaoni, diversis temporibus, Saram conjugem sororem mentitus, quod erat pulcherrima, in concubitum venditavit.)

§. 6.

Was können wir denn von der Sara selbst sagen? Ihr Carakter welcher in der Erzehlung liegt, ist keine wollüstige Liederlichkeit, und vielleicht auch nicht einmal Geiz oder Liebe zur Ueppigkeit und Pracht; und so ferne ist ihr Carakter nicht so arg und niederträchtig als des Abraham. Aber sie wollte durchaus gern einen leiblichen Erben haben, und gönnete ihrer Magd Sohne, dem Ismael, ihre Reichthümer nicht. Sie hatte den guten Mann völlig in ihrer Macht. Sie befahl ihm die Magd mit ihrem Sohne auszutreiben. Denn dieser Magd Sohn, sagte sie, soll nicht erben mit meinem Sohne Isaak. Und siehe, Abraham gehorchte ihr, obgleich ungerne. Ja er hatte noch nach ihrem Tode so viel Achtung für ihren Willen, daß er die Ketura nur als ein Kebsweib nahm, und seine Kinder von derselben mit kleinen Geschenken in alle Welt schickte. Es ist ein Zeichen, daß sich die Sara, bey ihrem Verlangen nach einem Erben, doch nicht wegwerfen wollte, sondern sich an die Höfe wandte, um einen Erben von königlichem Geblüte zu bekommen. Aber das ist doch augenscheinlich, daß sie, durch ihre weibliche Passion übernommen, die eigentliche Stifterin dieser maskirten Comedie gewesen seyn muß. Denn wenn sie es nicht gewollt hätte: so hätte Abraham ihr unmöglich anmuthen können, dergleichen Person zu spielen. Sie würde sich nicht, in Betrachtung der Folgen, für unverheurathet ausgegeben haben. Sie hätte es, zur Bewahrung ihrer Ehre, wenigstens alsdann entdeckt, daß sie eine Ehefrau sey, als sie zum Kebsweibe sollte abgeholet werden: sie hätte sich gesträubt mitzugehen, oder wäre dem Zwange durch die Flucht zuvorkommen: sie hätte dem Manne keine Geschenke auf ihre Rechnung geben lassen u. s. w. Aber sie williget in alles, und thut nicht einmal spröde.

Was noch mehr ist: die Zeit da sie schwanger geworden, trifft genau in das Intermezzo, da sie in des Königs Abimelechs Hause als dessen Kebsweib, und nicht bey ihrem Manne war. Wir wollen ihr die Rechnung machen. Abraham war 99 Jahr alt, wie zu zweyen malen gesagt

wird, als er die Beschneydung empfing (Gen. 17, 1. 24.). Darauf kehren drey Männer bey ihm ein, welche beym Weggehen ihm weissagen (oder ein Compliment machen), daß er übers Jahr von der Sara einen Sohn haben würde. Dergleichen war ihm, nach dem Bericht des Geschichtschreibers, schon mehrmal prophezeyet worden. Am folgenden Tage wird Sodom mit den umliegenden Gegenden, die ein schweflicht Erdreich hatten, durch ein Feuer vom Himmel verheeret. Darauf packt Abraham geschwinde auf mit allem was er hat, und begiebt sich zum Abimelech gen Gerar, und beredet sich abermal mit der Sara, daß sie sich für seine Schwester ausgeben solle. Es wird keine ausdrückliche Ursache dieses Aufbruchs angegeben. Hat ihn die Furcht für ein gleiches Schicksal, als seine Nachbarn getroffen hatte, oder die Theurung in seinem Lande, wie vormals zum Pharao, getrieben; oder ist er beidemale auf gut Glück herumgereiset, seine Schöne zur Schau zu stellen? Wir können nichts bestimmen. Aber das ist gewiß, daß Abimelech der König zu Gerar alsobald nach ihr geschickt und sie zu sich holen lassen, um sie zum Weibe oder Kebsweibe zu nehmen; und wir müssen schließen, daß sie wenigstens etliche Monate bey ihm verweilet habe, weil ihr Aufenthalt so lange dauerte, daß man merken konnte, alle Mütter des Hauses Abimelech müsten verschlossen seyn, weil sie keine Kinder kriegten. Die Sara aber sieht ihren Wunsch erfüllet, und nimmt nun ihren Abschied vom Abimelech. Es heist unmittelbar darauf: „Und der Herr suchte die Sara heim, wie er gesagt hatte, und that der Sara, wie er geredet hatte. Und Sara ward schwanger und gebar dem Abraham einen Sohn in seinem Alter, eben zu der Jahreszeit, die Gott bestimmt hatte. — Abraham aber war 100 Jahr alt, da ihm sein Sohn Isaak geboren ward" (Gen. 18, 3. 10. 14. cap. 19. cap. 20, 1. 2. 14 sqq. 21, 1. 2. 5.).

Nun sagt mir, die ihr auf Sachen und nicht auf Worte achtet: in welcher Zeit ist Sara schwanger worden? Die Data sind: Sara wollte gern einen Leibes-Erben haben, und konnte solchen mit dem Abraham nicht erlangen. Da Abraham mit der Hagar beweiset, daß die Schuld nicht an ihm liege: so zieht sie mit ihm zum Abimelech, und giebt, durch Verleugnung ihrer Ehe mit dem Abraham, Anlaß, daß sie von demselben zum Kebsweibe geholet wird. Denn es war ihr doch noch kurz vorher die Hofnung gemacht worden, daß sie übers Jahr einen Sohn haben sollte. Wenn sie nun gleich darauf schwanger geworden wäre, da sie noch in Mamre war: müste der Geschichtschreiber nicht, ehe sie mit Abraham nach Gerar zum Abimelech zog, gesagt haben: Und Abraham erkannte sein Weib Sara und sie ward schwanger? (denn so lautet es anderwerts von

Weibern, die in solchen Umständen sind): und hier wäre es vor allen Dingen nöthig gewesen solches zu erinnern, damit kein Verdacht entstünde (Ruth 4, 13. 1. Sam. 1, 19. 2. Reg. 4, 16 sqq. 1. Chr. 8, 23. Jes. 8, 3. Hos. 1, 3.). Warum verschiebt denn der Geschichtschreiber die Ankündigung ihrer Schwangerschaft bis zu ihrer Wiederkunft von Abimelech, da sie sich etliche Monate aufgehalten hatte, und nun etwa ihrer Schwangerschaft gewiß seyn konnte? Vorher konnte sie also nicht vom Abraham schwanger geworden seyn. Denn sonst hätte der Geschichtschreiber diese Nachricht nothwendig in der Ordnung geben müssen; zumal, da Abraham seine Frau von der Zeit an, daß ihr ein Sohn war prophezeyet worden, nur wenige Tage bey sich gehabt. Nachher hat es auch nicht geschehen können. Denn sie war ein halb Jahr beym Abimelech gewesen, und die Geburt des Isaaks kam doch zwischen dem 99sten und 100sten Jahre Abrahams. Und warum hätte sonst Abimelech dem Abraham Knechte und Mägde, nebst 1000 Silberlinge und der Freiheit im Lande zu wohnen geschenkt, wenn es nicht wegen der Gefälligkeit geschehen wäre, daß er ihm seine Frau so lange und so gutwillig geliehen hatte? Abraham war ein guter Mann, voll Glaubens, der seinem Weibe gehorchte; wenn ihm nur um ihrentwillen Gutes geschahe, und große Geschenke gegeben wurden, so war es ihm eine Ehre, daß seine Frau bey Hofe so gelitten wäre, und ihm einen Erben zu dem großen Gute brächte. Kann auch wohl noch ein Zweiffel über bleiben, wo der Isaak hergekommen sey? Ich weis in der That nicht, ob der Geschichtschreiber die Umstände seiner eigenen Erzehlung nicht zusammen gereimet habe; oder ob er eine so schlechte Moral gehabt, daß er ein solch schändlich Gewerbe dadurch zu beschönigen vermeynet, wenn er es einem Propheten beylegt, und aus Erscheinungen, Offenbarungen, Träumen, Wundern u. dergl. herleitet? Desto unanständiger war es für einen Mann Gottes; und es wird dem Abraham selbst von den Heyden als ein Betrug, und als eine Reitzung zum Bösen aufgerückt. Wir finden auch gar nicht, daß Abraham sonst das Erkenntniß Gottes, es sey natürlich oder übernatürlich, bey den Cananitern, Egyptiern, Philistern, wo er genugsame Gelegenheit dazu hatte, durch seine Lehren und Unterredungen auszubreiten gesucht habe; aber hin und wieder, daß er aller wahren Religion durch sein schlechtes Exempel mancherley Anstöße und Hindernisse gegeben.

§. 7.

Es war schon vorher ein schlechtes Exempel für die Nachkommen, daß dieser Vater aller Gläubigen seiner Frauen ihre Magd zur Concubine genommen hatte. Wie konnten die Israeliten denken besser zu thun,

als diesem Beyspiele zu folgen, welches auch der Ertzvater Jakob noch feyerlicher bestättiget hatte? Daher war auch unter den vielen Ehegesetzen Mosis kein eintziges das die Vielweiberey verbot, sondern die ward, als eine von Alters her erlaubte Sache, vorausgesetzt, und von Priestern, Propheten und Königen, so wie von dem gemeinen Manne, nach jedes Lust und Vermögen, frey und ohne Einschränkung getrieben. Wie ist aber das zu entschuldigen, daß Abraham seine Nebenfrau, als sie schon schwanger war, noch als eine Sklavin von der Sara züchtigen ließ, und darnach, ohne Betrachtung ihres Zustandes und des Kindes, das sie von ihm trug, lauffen ließ? noch mehr aber, daß er sie zuletzt mit ihrem Knaben gäntzlich wegjagte, sie zu Fuß in die öde Wüste schickte, und ihr weiter nichts als eine Flasche mit Wasser, und so viel Brod als sie tragen konnte, zu allem Erbtheile mit auf den Weg gab? Sollten Mutter und Kind vor Hunger, Durst und Hitze verschmachten, oder den wilden Thieren preißgegeben werden? Konnte er denn von seinen vielen Eseln und Kamelen, welche er sich durch sein schändlich Gewerbe mit der Sara erworben hatte, nicht ein Paar zum Reiten hergeben? Konnte er von seinen vielen Knechten und Mägden nicht etliche zu ihrer Begleitung mitreiten lassen? Konnte er von seinen Schaafen und Rindern nicht so viel als zur Zehrung bis nach Egypten nöthig war, auf Wagen oder Kamele laden? Wenn ein anderer so mit seinem Weibe und Kinde (sollte es auch nur ein Hurkind seyn) verführe: so würde man sagen, daß er wider alle Menschlichkeit handele. Unterdessen überredete sich Abraham doch, daß es Gott so befohlen habe. Und wir überreden uns von der Kindheit an, bey der Lesung solcher unmenschlicher Thaten, daß alles, was von Abraham geschehen, göttlich gethan sey; ohne das geringste Nachdenken zu gebrauchen, wie lieblos, unnatürlich und grausam es an sich gehandelt sey. Was aber wider Gottes ewiges unwandelbares Gesetz und wider die Ordnung der Natur läufft, das kann Gott nicht befohlen haben. Gegen dieser Pflichten unauflößliche Verbindung ist aller Wahn von einem offenbarten göttlichen Willen für einen Traum und bloße Einbildung zu halten. Wie konnte also Abraham sich nun dünken lassen, daß alles, was seine eifersüchtige Sara in ihrem Affect begehrte, von Gottes Eingeben herrührte? Und was nöthigte ihn bey allem dem zu solcher Unbarmhertzigkeit, die alle väterliche, ja menschliche Empfindung bey Seite setzet?

§. 8.

Was soll man aber vollend dazu sagen, daß Abraham sich von einer vermeynten göttlichen Eingebung so weit treiben läßt, daß er seinen andern

geliebten Sohn von der Sara Gott zum Opfer schlachten will. Das ist ja in dem Carakter eines unsinnigen Fanatici: da hören alle die Triebfedern, welche wir in den Handlungen Abrahams bemerkt haben, auf. Was hat doch der Geschichtschreiber mit diesem Beginnen vorstellen wollen? Denn es hat keinen Zusammenhang mit dem gantzen Betragen Abrahams, und es kann so wenig durch irgend eine menschliche Absicht, als durch einen wirklich göttlichen Trieb erklärt werden. Unsere Herrn Theologi mögten sagen: es sey bloß eine actio symbolica, ein Typus oder Vorbild von Christi Kreutzigung und Auferstehung, da Gott seines einigen Sohnes uns zu Liebe nicht verschonet, sondern ihn für uns alle am Kreutze aufopfern lassen. Allein wenn gleich die Einbildungskraft hier einen reichen Stoff zu ihrem Spielwerk finden könnte; so wird dadurch die Unanständigkeit dieses Unternehmens oder dieser vorgegebenen göttlichen Eingebung nicht gehoben. Wenn ein solch Geheimniß einer übernatürlichen Religion den Gläubigen Altes Testaments durch Vorbilder hätte sollen offenbaret werden; so würde Gott auch solche Bilder dazu gewehlt haben, welche der Würde einer so wichtigen Sache gemäß und angemessen wären, nicht aber solche, welche den Vollkommenheiten des höchsten Wesens, und den Pflichten der Menschen gegen einander und gegen Gott selbst gäntzlich widerstritten, und ein schädliches Beyspiel der Nachahmung hinterließen. Kann Gott wohl eine Handlung befohlen haben, die ihm ein Greuel ist, und die in der Schrift so oft verdammt wird? Kann darin eine gottgefällige Handlung gesetzt werden, wenn ein Vater sein eigen Kind, das nichts verschuldet hat, jämmerlich ermordet, gleichsam als wenn es Gott zu Ehren geschähe? Wäre das was besseres als ein Molochsdienst, da die Leute ihre leiblichen Kinder durchs Feuer gehen ließen? Und wer weis, ob nicht Abraham zu solcher ungeheuren Art des Aberglaubens und zu dem verkehrten Sinn der Menschen durch sein Exempel Anlaß gegeben? Sagt nicht, Gott habe nicht gewollt daß er die That vollbringen sollte, sondern er habe ihn nur versuchen wollen, wie weit sein Gehorsam ginge. Denn Gott als ein Hertzenskündiger braucht keine Versuche darüber anzustellen; und würde auch alsdann keine Probe des menschlichen Gehorsams an der Uebertretung seiner Gebote, d. i. am Ungehorsam, nehmen wollen, noch den Frommen zum Merkmaal ihrer Frömmigkeit vorschreiben, daß sie eine Sünde begehen sollten, die ihm ein Greuel ist. Wie? wenn Abraham sich hätte träumen lassen eine göttliche Eingebung bey sich zu spühren, daß er mit seinem Sohne Knabenschänderey treiben sollte? was meynt ihr, hätte er darüber Anstoß nehmen und an der Göttlichkeit seiner vermeynten Offenbarung zweiffeln sollen; oder

hätte er seiner Eingebung blindlings folgen müssen? Wer kann die Garstigkeit solcher That mit einem göttlichen Befehl zusammen reimen? Ich halte es aber in einer andern Betrachtung noch scheußlicher, daß ein Mensch in der Hinrichtung seines eigenen Kindes einen Gottesdienst sucht. Denn dadurch wird das stärkste Band der Liebe, das zwischen Menschen seyn kann, zerrissen, und das Gemüth gehärtet, noch viel unempfindlicher gegen fremde Menschen zu seyn, und die größten Grausamkeiten und Boßheiten aus der Einbildung eines gottgefälligen Dienstes mit kaltem Blute auszuüben. Das heist Gott entehren, und ihn zu einem ungerechten fürchterlichen Wesen machen, das sich an der Vergießung unschuldigen Bluts vergnügte. Es ist durch tausendfache Erfahrung und Geschichte wahr befunden: wenn Menschen einmal die Richtschnur gesunder Vernunft verlassen, so sind sie in Gefahr, es sey durch eigene Einbildung, oder durch blinden Glauben, zu den gröbsten Irrthümern und Frevelthaten unsinnig hingerissen zu werden.

Sehet denn, wie unbedachtsam es sey, in solchen Greueln ein Vorbild des allergrößten Geheimnisses des christlichen Glaubens zu suchen! Denn je weiter man die Vorspiegelung aus allen kleinen Umständen herholen will: desto mehr wird die Ungereimtheit der gantzen Sache aufgedeckt. Wo aber haben die Herrn einen Grund gefunden, daß diese Geschichte ein Vorbild auf Christum seyn soll? Der Geschichtschreiber selbst giebt bey dieser Erzehlung nicht den geringsten Wink davon. Und wo ist wohl anderwerts im gantzen Alten Testament eine Anwendung der gedachten Begebenheit auf einen leydenden Messias gemacht worden? oder vielmehr, wo ist wohl in Mose und den Propheten ein eintziger klarer Ort zu finden, welcher lehrete, daß Gott einen Sohn aus seinem Wesen erzeugt habe, daß derselbe dereinst Mensch werden und am Kreutze sterben solle? Da also die Israeliten nicht die geringste Idee von einem solchen Sohne Gottes hatten: so war es auch nicht möglich, daß sie ihn von selbst in irgend einem Vorbilde sehen konnten, oder besonders diese Geschichte darauf anwendeten. Und würde wohl Christus, würden die Apostel, statt dessen, solche weitgeholte Vorbilder, von Mosis erhöheten Schlange, von des Jonas dreytägigen Aufenthalt im Bauche des Wallfisches, hervorgesucht haben, wenn sie die Opferung des eintzigen Sohns Abrahams, und seine Wiederkunft am dritten Tage, für ein Vorbild der Kreutzigung und Auferstehung des Sohnes Gottes gehalten hätten?

§. 9.

Kurtz, die Erzehlung kann kein Sinnbild eines Geheimnisses des Neuen Testaments nach der Absicht des Schreibers enthalten, und sie

stimmt doch an sich mit dem Carakter des Abrahams gar nicht überein. Ich will nicht alles wiederholen, was bloß den eintzigen Endzweck seiner gantzen Aufführung zu Tage legt, daß er sich in seiner Pilgrimschaft viele Reichthümer und einen guten Wohnsitz, sogar durch Lügen, Betrug und schändliches Gewerbe zu erwerben getrachtet habe; welches gewiß einem solchen fanatischen Carakter, als in dieser Handlung liegt, gar nicht gemäß ist. Ich will nur das eintzige sagen: Wie sollte sich Abraham wohl unterstanden haben, der Sara ihren längst erseufzten Sohn heimlich zu entführen und umzubringen? er, der in allen Stücken seiner Sara gehorchte, der nach ihrem Wink sich zur Hagar legte, nach ihrem Wink seine Beyschläferin, als sie schwanger war, noch sklavisch züchtigen ließ, nach ihrem Wink die Hagar zusammt dem Sohne ledig in die dürre Wüste jagte, nach ihrem Wink den Isaak für den eintzigen Erben seines Vermögens erklärte, und alle seine übrigen Kinder von der Erbschaft ausschloß? er, der die Sara frey mit andern buhlen ließ, und um ihrentwillen so große Reichthümer zum Geschenk empfangen hatte? er, von dem der Geschichtschreiber selber sagt, daß er einen Befehl von Gott empfangen, der Sara in allem was sie gesagt hätte, und was den Isaak beträfe, zu gehorchen? Dieser Mann sollte sich erkühnen, eben diesen ihren eintzigen Sohn und Erben, den Isaak, zu schlachten und zu verbrennen? Nein, das hat nicht die geringste Glaubwürdigkeit. Kein Fanaticismus wird bey einem Manne, der unter der Botmäßigkeit seiner Frauen steht, so weit einreißen können, daß er gerade ihren Augapfel auf die empfindlichste Weise anzutasten wagen wird. Die Einbildungskraft, welche den fanatischen Geist erzeugen kann, ist bey ihm schon dazu gewöhnt, daß er alle aufsteigende Begierden, etwas in Dingen, welche den Zustand des Hauswesens und der Familie betreffen, zu thun, nach dem Willen seiner Gebieterin richtet, mäßiget, oder gar unterdrückt. Folglich kann kein fanatischer Einfall, der ihrem Willen schnurstracks entgegen wäre, Stärke gewinnen und zum Ausbruch kommen. Ich sehe hier keinen andern Weg, wie diese Erzehlung (oder Haggadah) unter die übrigen hat gerathen können, als daß der Geschichtschreiber seine Sammlung aus verschiedenen alten Chroniken, ohne Reflexion und Critik, zusammen getragen; da denn diese göttliche Versuchung ohne Zweiffel Abrahams starken Glauben hat vorstellen sollen, daß, wenn gleich sein eintziger Isaak Gott aufgeopfert wäre, der doch vermögend sey, ihm sogar aus den Steinen Kinder zu erwecken. So erklärt es Johannes der Täufer (Matth. 3, 9.) mit Beziehung auf diese Erzehlung. Ich nehme dabey nichts an, als was vernünftige Theologi selbst erkannt haben, daß die

Geschichtschreiber des Alten Testaments ihre Nachrichten aus vorhandenen und verschiedenen Urkunden gesammlet haben, und daß daher oft ein anscheinender Wiederspruch entstehe.

Es ist zwar an dem, daß unser Geschichtschreiber den Abraham auch als einen Gläubigen aufführt: „Abraham glaubte dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit." Aber nach dem Glauben entstand noch mancher Zweiffel. Er spricht bey der neuen göttlichen Verheißung eines Erben von der Sara: „Sollte einem Hundertjährigen ein Kind geboren werden? und sollte Sara eine Neunzigjährige gebären? Ach daß Ismael nur leben mögte vor dir?" ja, er lacht darüber in seinem Hertzen, eben so wie Sara that (Gen. 17, 17.). Er spricht bey der Verheißung des Landes Canaan: „Herr, wobey soll ichs merken, daß ich das Land erblich besitzen werde?" (Gen. 15, 8.) und verlangt also eine mehrere Gewißheit durch Zeichen und Wunder, wie Kleingläubige zu thun pflegen. Die Stärke des Glaubens ist also eben nicht der Carakter, worin der Verfasser den Bewegungsgrund der Handlungen Abrahams stellet. Und was sollte auch das Unternehmen, den Sohn der Verheißung wieder zu tödten, in dem vesten Glauben, daß Gott ihm auch aus den Steinen wieder Kinder erwecken könnte? Das hieße ja nicht sowohl von Gott versucht werden; denn der versucht niemand zum Bösen; als vielmehr Gott versuchen und Wunder von ihm gewertigen, wo keine nöthig sind. Das beantwortet sich von selbst durch die Antwort Christi, als der Satan ihn versuchte: „Sprich daß diese Steine Brod werden." Christus beruft sich auf die Verheißung Gottes; und bald darauf auf das Verbot: „Du sollt Gott deinen Herrn nicht versuchen." Also wäre diese Handlung vielmehr eine teuflische als göttliche Versuchung; vielmehr eine rasende Verwegenheit des Glaubens, als ein rechtschaffenes Vertrauen auf Gott gewesen. So mahlt unser Geschichtschreiber den Abraham nicht; sondern, wie er nach Egypten und zu den Philistern ziehen will, wird er gleich bange, daß man ihn tödten werde um seines Weibes willen, und braucht lieber Lügen und Betrug, „damit es ihm wohlginge um seines Weibes willen;" und um diesen Zweck zu erhalten, läßt er sich alles gefallen, was die kindersüchtige Sara durch unerlaubten Umgang am Hofe sucht. Da steckt der rechte Carakter und der wahre Endzweck der Handlungen Abrahams; und darauf ist seine gantze Aufführung gerichtet. Er bekümmert sich weiter um keine Ausbreitung der wahren Religion an den abgöttischen Höfen, sondern hindert dieselbe vielmehr, so viel an ihm ist, durch sein ärgerliches Betragen, und läßt selbst seine Kinder von der Hagar und Ketura, ehe sie noch die reifen Jahre erreicht hatten, ohne Unter-

richtung in Erkenntniß Gottes, mit der bloßen äusserlichen Beschneydung von sich.

§. 10.

Laßt uns nun weiter gehen, und auch der andern Glaubenshelden ihren Wandel und Betrieb etwas genauer betrachten. Abrahams Vetter, der Loth, wird von dem Apostel Petrus wegen seiner Gerechtigkeit und Gottseligkeit sehr gepriesen und zum Beyspiel gestellet, daß Gott die Frommen aus der Versuchung erlöse. „Gott, heißt es (2. Petri 2, 7—9.), errettete den gerechten Loth, der von der verkehrten Geilheit ruchloser Leute gequält ward. Denn dieser Gerechte, weil er unter ihnen wohnte, ängstete seine gerechte Seele Tag vor Tag über ihre schändliche Thaten, die er sahe und hörte." So viel wissen wir aus der Geschichte, daß er, wie neben dem Abraham für sein Vieh nicht Platz genug war, freywillig dahin gezogen. Nun fragt man billig, ob er von den schandbaren Sünden, die in Sodom öffentlich und ohne Scheu getrieben wurden, zuvor nichts gewust habe? Das ist fast unglaublich, da sie an jedweden Fremden, wie die Erzehlung lautet, ihre unnatürliche Geilheit zu kühlen gewohnt gewesen sind, und sich also weit und breit einen stinkenden Namen müssen gemacht haben, welcher also dem Loth, der anfangs nicht ferne von der Stadt wohnte, nicht unbekannt seyn konnte. Warum begiebt er sich denn bloß der leiblichen Nahrung halber in diese Mördergrube, in die Stadt selbst hinein? Oder, so er vorhin nichts davon gehört hätte: warum fliehet er nicht eiligst von dannen, da er nun die Greuel täglich siehet und höret? Kann ihn wohl das schöne Weideland genugsam entschuldigen, daß er in dem Schandneste noch eine Stunde verweilet? War nicht im gantzen Canaan damals noch freyer Platz, wo Abraham, Isaak und Jakob, nach Belieben, bald hier bald dort ihre Hütten aufschlugen, und Ackerbau sowohl als Viehzucht mit Vortheil trieben? Oder braucht er etwa seine unglückliche Wahl des Wohnsitzes zur Gelegenheit, daß er diesen verruchten Bösewichtern, als ein Prediger der Gerechtigkeit, eine bessere Religion und Sittlichkeit beybringen mögte? Davon ist keine Anzeige, sondern er wohnt um seines Bauches willen, viele Jahre unter dem unartigen Geschlechte, und schweigt. Er zeugt da Kinder und verheurathet sie sogar an Sodomiter. Die viehische Lebensart muß ihm ja wohl so abscheulich nicht mehr vorgekommen seyn. Er nöthiget drey fremde Gäste in sein Haus, die er vielmehr hätte warnen sollen, weit von solchen Schandbuben entfernt zu bleiben. Denn es konnte ja jetzt nicht das erste mal seyn, daß sie Fremden solche Unehre zumutheten. Er setzt dadurch seine Gäste und Kinder in die gröste Gefahr; und um jene von der

Gewaltthätigkeit zu befreyen, willigt er in eine andere Sünde, und bietet seine beiden Töchter diesem Pöbel als Straßen-Huren zur Nothzüchtigung an. Sie waren auch wohl nichts Bessers werth. Denn, als sie davon frey kamen, und dem Untergange der Stadt entronnen waren: konnten sie ihre Geilheit so wenig bändigen, daß sie auch ihren eigenen Vater durch Völlerey zur Blutschande zu reitzen verabredeten; gleich als ob nun sonst kein Mensch mehr in der Welt wäre, mit welchem sie eine ehrliche Ehe hätten eingehen können, wenn sie nur etwas gewartet hätten. Die frischen Strafgerichte über Sodom hatten ihnen folglich keinen Eindruck gemacht, dergleichen viehmäßige Laster zu verabscheuen. Man kann auch den Loth selbst nunmehr nicht für nüchtern und züchtig halten, da er sich zween Abende nach einander von seinen Töchtern zur Trunkenheit bringen läst, und dieselben beyde beschläft. Wenn Loth in dem Grade betrunken gewesen wäre, daß er von seinen Sinnen nicht gewust hätte: so würde er auch zu der wollüstigen Handlung ungeschickt gewesen seyn. Daher ist wahrscheinlich, daß er nur einen Fröhlichkeits-Rausch bekommen, und sich also wissentlich in solch Liebes-Spiel mit seinen Töchtern eingelassen habe. Ist er denn schon so sehr von den Missethaten Sodoms angesteckt gewesen, daß er Blutschande für keine Sünde mehr geachtet hat? Oder will man sagen, Loth habe nur in seiner Benebelung, und in der Finsterniß, nicht gewust, daß es seine Töchter wären, die sich zu ihm legten, sondern habe sie etwa für seine Dienstmägde gehalten: so müste er doch dergleichen ungebundene Beywohnung mit seinen Leibeigenen oder andern Huren schon gewohnt gewesen seyn. Waren denn dies Leute, welche verdienten, daß die Götter ihrenthalben vom Himmel kämen, und sie allein unter allen bey der Hand aus dem Pfuhl des Verderbens erretteten? War das der gerechte Loth, die gerechte Seele, die alle geile Unreinigkeit innigst verabscheuete? Was mag denn doch Petrus wohl für einen Begriff von der Gerechtigkeit und Tugend gehabt haben? oder wie können wir uns noch heutiges Tages durch Vorurtheile der Kindheit bezaubern lassen, in diesem Manne ein Muster der Unschuld und Frömmigkeit zu finden, an welchem doch Vernunft und Ehrbarkeit einen gegründeten Anstoß nehmen muß?

§. 44.

Abrahams einziger Sohn von der Sara, der Erbe alles seines Vermögens, Isaak, lebte vierzig Jahre in der Stille bei seinem Vater; da muste ihm der älteste Knecht ein Weib holen von seiner Freundschaft. Das traf die Rebecca, Bethuels Tochter, des Sohnes Milca, den sie dem Nahor geboren hatte. Und so brachte der nun mit der Rebecca verheu-

rathete Isaak noch 20 Jahre zu, bis er den Esau und Jakob zeugte. In diesen 60 Jahren hat er denn wohl gewiß keinen Propheten und Lehrer einer offenbarten Religion abgeben können, da er sich nicht weiter in der Welt umsahe, als so weit sich seine Hütte und sein Acker erstreckte. Darnach aber kam eine Theurung ins Land über die vorige zu Abrahams Zeiten: die nöthigte ihn in der Philister Land zu ziehen (Gen. 26, 1 sqq.). Ich habe schon meine Verwunderung über die öfteren Theurungen im Lande Canaan geäussert, welche vor Mosis Zeiten daselbst den Abraham, Isaak und Jakob nach einander betroffen hatten. Sie waren doch alle drey verständige und emsige Bauleute, und waren es von Profession. Die Ursache muß also an der Magerkeit des Bodens und dem öfteren Mangel des Regens gelegen haben, welche in einem Lande, da von Natur keine Ströhme, Bäche oder Seen zur Wässerung durchlaufen, Mißwachs erzeugen musten; dagegen die benachbarten Länder, als Egypten und die Küste der Philister, zur selben Zeit Vorrath und Ueberfluß an Getreyde hatten. Ich will jetzt nur die Anmerkung beyfügen, daß Moses selbst schwerlich der Verfasser dieses Geschichtsbuchs seyn kann. Denn wenn er seinen Israeliten gleich anfangs diese drey Theurungen des Landes erzehlt hätte, wohin er sie jetzt führen wollte, und welches er ihnen als ein Land beschrieb da Milch und Honig in flössen: würden sie ihn nicht aus seiner eigenen Erzehlung eines Widerspruchs und einer Unwahrheit überführt haben? Wer aber auch der Verfasser dieses Geschichtsbuchs seyn mag, der verschwendet doch die öfteren Erscheinungen Gottes zur Verheißung des künftigen Besitzes von eben diesem Lande, bey den drey Ertzvätern, am unrechten Orte; denn sie hatten ja selbst die traurige Erfahrung davon, daß sie wegen des Mißwachses für Hunger und Kummer dieses Land hatten verlassen, und ihre Zuflucht in andere Länder nehmen müssen. Wie konnten sie denn den Besitz dieses Landes für ihre Nachkommen als eine sonderbare Wohlthat Gottes ansehen? Auch hier verfolgt uns der Widerspruch! Aber siehe, es eräugnet sich noch ein dritter Zweiffel: die Geschichte des Isaak bey dem Abimelech ist in den Hauptstücken eben dieselbe die sein Vater Abraham da gespielt hatte, und kann doch wohl schwerlich, mit allen unterscheidenden Umständen, zwey mal gespielt seyn. Sollte das auch wohl ein Versehen des Sammlers seyn, der aus einer Begebenheit zwo macht, weil er das, was in der einen Chronik von Abraham erzählt war, in der andern mit wenig veränderten Umständen von Isaak berichtet gefunden? Man betrachte nur die große Uebereinstimmung. Der Ort, und die Person, wo beide hinziehen, sind eben dieselben: zum Abimelech König in Gerar in der Philister Land.

Die vorgegebene Ursache war die Theurung, welche mit der zu Abrahams Zeiten verglichen wird. Die wahre Absicht, welche darunter verborgen lag, war bey dem einen wie bey dem andern, daß der König zur Liebe gegen ihre schönen Weiber sollte gereitzt werden, und damit es ihnen um derentwillen wohl ginge. Das Mittel zu dieser Absicht ist einerley falsches Vorgeben, das Weib sey nicht ihr Eheweib, sondern bloß ihre Schwester. Der Mantel solcher Verstellung ist derselbe: die Furcht man mögte sie tödten, wenn die Wahrheit kund würde. Beyde bekommen einen Verweis weges ihres falschen Vorgebens, beide erhalten die Erlaubniß im Lande zu wohnen; nur daß die Rebecca nicht geholt und so beschenkt wird wie die Sara. Endlich kommt Abimelech mit Pichol seinem Feldhauptmann zu dem Abraham und macht einen Bund mit ihm bey dem Brunnen, der wegen des bekräftigenden Eydes Beer Saba d. i. der Brunnen des Eydes genannt wurde. Abimelech und Pichol sein Feldhauptmann kommen nun auch nach mehr als 60 Jahren zum Isaak gen Bersaba, machen eben solchen Bund, daß keiner den andern oder seine Nachkommen beleidigen wolle, beschwören den Bund, und daher bekommt der Ort den Namen Bersaba bis auf den heutigen Tag. Hier sind alle Merkmaale, daß die Geschichte an sich eine und dieselbe sey, und nur ein Irrthum in der Person, welche sie angeht, sey begangen worden, da der eine Schreiber sie dem Abraham, der andere seinem Sohne beygemessen. Denn wie könnte eben dieselbe Begebenheit mit allen Umständen zweymal vorgefallen seyn? Wie könnte derselbe Ort den Namen Bersaba von des Abrahams beeydigtem Bunde mit dem Abimelech und Pichol bekommen haben; und doch nun erst von Isaaks Bunde mit denselben Leuten so genannt werden; ohne daß der Geschichtschreiber auf die erste Gelegenheit der Benennung zurückwiese? Es ist offenbar ein unbehutsamer Sammler aus zweyerley verschiedenen Urkunden, der hier doppelt gesehen, und seine Beurtheilungskraft nicht zu Rathe gezogen hat.

Mich dünkt man kann den Isaak mit seiner Rebecca aus diesem Grunde wohl von solchem schändlichen Gewerbe bey dem Könige in Gerar frey sprechen; obgleich das wohl wahr seyn kann, daß er sich ebenfalls, wie sein Vater, der Theurung wegen, dahin hat begeben müssen. Und das mag wohl den eigentlichen Grund zur Verdoppelung der ganzen Geschichte gelegt haben. Allein, wenn einer in die schöne Erfindung, auf solche Art Reichthümer und wohl gar Kinder zu erwerben, so sehr verliebt ist, daß er sie auch dem Isaak gern gönnt: so muß er doch wissen, daß er zugleich die Schande der Ertzväter dadurch verdoppele, und den Isaak noch dazu belachenswürdig mache. Denn der würde, nach der Erzehlung,

sich und seine Frau noch weit ärger prostituirt, und doch nichts damit ausgerichtet haben, als daß er ohne Belohnung mit einem guten Wischer aus der Stadt weggewiesen wäre. Welche liederliche Aufführung wäre das von ihm! Er nimmt seine Wohnung gerade gegen des Königs Hause über, und verbirgt seine handgreifliche Buhlerey mit der Rebecca so wenig, daß er den König, als mit Fleiß, einen Augenzeugen aus dem Fenster davon werden läßt. Das reitzte einen großen Herrn nicht, sondern erweckte vielmehr Ekel und Abscheu. Er ließ sie darum auch nicht zu sich holen, um sie für ein Kebsweib zu gebrauchen, sondern sagt ihm, „es habe wenig gefehlt, daß sich einer vom Volk zu seinem Weibe gelegt habe." Das hieße ja so viel, als, deine Aufführung mit der vorgegebenen Schwester ist pöbelhaft-liederlich, als ob du eine gemeine Hure für jedermann aus dem Volke feil bötest; für mich ist das keine Lockspeise. Warum will man aber solchen stillen Leuten, als Isaak und Rebecca waren, dergleichen freches Betragen ohne Noth aufbürden? Kinder hatten sie schon mit einander. Die durfte also Rebecca nicht, wie vormals Sara, am Hofe suchen. Und Reichthümer hatte Isaak auch vom Vater im Ueberfluß. Was wäre das auch für eine einfältige Bemäntelung seiner Lüge, daß es nicht seine Frau, sondern seine Schwester sey; weil er sich gefürcht hätte, daß er um ihrentwillen sterben müsse? Denn er hatte ja ohne Zweiffel gehört, daß sein Vater lebendig von dem Hofe wiederkommen war, und eben die kahle Entschuldigung seiner Verleugnung der Ehe an demselben Orte schon gebraucht hatte. So würde es für ihn noch abgeschmackter gewesen seyn, daß er damit wieder angestochen käme; zumal da er nicht den Schein der Wahrheit vor sich hatte, welchen sich Abraham gab, daß die Sara wirklich seine Schwester sey, nämlich, seines Vaters obwohl nicht seiner Mutter leibliche Tochter.

§. 12.

So wenig aber Isaak diese Reise in böser Absicht gethan haben mag; so können wir doch auch nicht sagen, daß er sich als ein Prophete dahin begeben habe, um die wahre Religion, oder eine seligmachende Offenbarung dort auszubreiten. Bloß die Theurung und der Mißwachs im Lande Canaan hatten ihn dahin getrieben. Und er säete daher zu Gerar und bekam hundertfältige Frucht. Der König wird auch von dem Geschichtschreiber frömmer aufgeführt, als Isaak selbst: nicht allein so fern er diesem Fremdling, den die Hungersnoth zu ihm geführt hatte, Land zur Einsaat hergab, sondern auch so ferne er weder selbst Ehebruch zu treiben Neigung hatte, noch solches Laster bey jemand aus dem Volke dulden wollte. Dagegen Isaaks Betragen so beschrieben wird, als ob er

zu der Sünde, so viel an ihm war, alle Reitzung gegeben hätte. Wir können übrigens von diesem Ertzvater nicht viel sagen, weil die gantze Beschreibung nichts enthält, als daß er ein eingezogenes ruhiges Landleben geführt habe. Nur die Kinderzucht, welche ein groſses Theil häuslicher Pflichten ausmacht, war bey beiden Eheleuten schlecht bestellt. Isaak machte unter seinen Kindern einen unvernünftigen Unterschied. Den Esau liebte er, weil er gern von dem Wildpret aß, das dieser Jäger ihm zu bringen pflegte: dagegen die Rebecca den Jacob vorzog, und zu allen seinen betrüglichen Kunstgriffen gegen den älteren Bruder Vorschub that. Das verursachte von beiden Seiten die gröſste Verbitterung unter den Brüdern, so daß einer dem andern den Tod schwur. Isaak wollte sich noch vor seinem Ende mit Esaus Wildprette laben, und ihm dabey einen vorzüglichen Segen ertheilen, daß er ein Herr über seinen Bruder werden sollte (Gen. 27.). Er that es auch seiner Meynung nach, so daß dem Esau seiner Mutter Kinder sollten zu Fuſse fallen. Allein es war nur ein verkapter Esau, dem der väterliche Segen zu Theil ward: die Mutter hatte ihren Liebling dem rauchen Esau durch ein übergezogenes Lamms-Fell ähnlich gemacht, und den blinden stumpfen Alten dabey damit betrogen, als ob ihr Jacöbchen der rechte Esau wäre. Dieser kam also zu späte, und preste dem Vater durch sein Wehklagen die Thränen aus, daß er selbst nicht mehr wuste, was er diesem wünschen sollte. Jacob hatte also den vorzüglichen Segen durch Betrug erhascht; und der Vater meynte doch, er wäre nun einmal gesegnet, er würde auch wohl gesegnet bleiben. Esau entbrannte daher von Zorn und Rache wider seinen Bruder, und er wäre vielleicht wirklich ein Kain an ihm geworden, wenn ihn nicht die Eltern entfernt hätten.

Was kann man hieraus anders nehmen, als daß Isaak sich von dem sinnlichen Affect eines guten Geschmacks gantz beherrschen lassen, eine blinde Liebe auf den Esau zu werffen, die auch bey den Nachkommen solche Wirkung haben sollte, daß sie über ihre Brüder herrschten. War das vernünftig? war das väterlich? Wenn der Alte mit ruhigem Gemüthe aus der Welt gehen wollte, warum läst er nicht beide Kinder zugleich vor sich kommen, und wünscht ihnen beiden gleich viel Gutes? warum soll der eine über den andern herrschen? warum soll sich diese nachtheilige Ungleichheit auf alle Nachkommen erstrecken, daß alle übrigen Abkömmlinge von ihm selbst dem Stamme des Esaus zu Fuſse fallen und dessen Sclaven oder Unterthanen seyn müssen? Diese Liebe war desto unvernünftiger, weil Esau gewiß mit seiner Heurath zweyer hethitischen Weiber, wider die Neigung seiner beiden Eltern, keinen Vorzug verdient

hatte, indem diese fremden Weiber dem Isaak sowohl als der Rebecca viel Hertzens-Bekümmerniß machten. Man sieht ferner nichts als Einfalt und Thorheit in dem gantzen Betragen. Er fängt an zu zweiffeln, ob der Bringer des Gerichts auch Esau wäre, weil die Stimme Jacobs Stimme war. Und dieser Zweiffel hatte Grund: indem jedes Menschen Stimme so etwas eigenes an sich hat, daß sie auch einem Blinden die vorhandene Person fast untrieglich kenntbar machen kann. Warum setzt er denn mit seinem Zweiffel nicht durch? weil die Hände doch als Esaus Hände anzufühlen sind, und die Kleyder einen so frischen Geruch, als Esaus Kleyder aushauchen. Triegliche Merkmaale, unedler Sinn, dabey die Vernunft nichts zu sagen hat! Der Affect mogte ihn auch abhalten, daß er nicht mehr Nachdenken brauchte; nam animus jam erat totus in patinis. Sehet hier ein wahres Bild aller derer, die ihre gegründeten Zweiffel bey sich ersticken. Sie brauchen ihre Vernunft nicht, und lassen sich durch sinnliche Affecte abhalten; fallen aber auch daher in Irrthum und betriegen sich selbst; wie es hier dem armen Isaak ging. — Welche Thorheit war es ferner nicht, daß der abgelebte Vater sich einbildete, er könne durch seinen letzten Segen oder Fluch die Schicksale der spätesten Enkel bestimmen, wie es seine blinde Liebe oder Abneigung mit sich brachte! Sollte denn Gott thörichte Affecten gut heissen oder erfüllen? Ja, sagt man, er hat hier durch göttliches Eingeben unwissend geweissagt. Heist das, er hat sich betrogen, und es ist gerade das Gegentheil geschehen von dem was er meynte? So kann ich einen jeden falschen Propheten zum wahren machen. Denn es heist doch in der That nichts anders. Er meynte und sagte: du Esau und deine Nachkommen sollt über Jakob und seine Nachkommen herrschen. Und das traf nicht ein, sondern das Gegentheil geschahe, wenigstens zu Davids Zeiten, und nachher. Und dennoch soll er ein Prophet und Wahrsager seyn? Ich meyne aber, Moses hätte zum Merkmaal gesetzt (Deut. 18, 22.): „Wenn der Prophet im Namen des Herrn redet, und es wird nichts daraus, und geschieht nicht, das ist das Wort, das der Herr nicht geredet hat; der Prophet hat es aus Vermessenheit geredet, fürchte dich nicht für ihn.“ Nun denn, die Juden wissen dies Merkmaal umzukehren, nämlich nach ihrer Weise, durch Betrug: denn sie sind alle ächte Söhne der Rebecca. Diese liebte den Jakob eben so blindlings und unvernünftig, als Isaak den Esau; aber sie war nicht so einfältig wie der Mann, sondern auf Arglist, Verstellung und Betrug bedacht, und führt ihr Söhnchen mit dazu an. Der Betrüger erhält doch den vorzüglichen Segen des Vaters. Meynte denn die Rebecca, daß solcher Segen bekleiben würde? Einfalt und Thorheit bey

aller ihrer Arglist! Meynte sie, daß Gott die Seinigen durch Lügen und Betrug segnen wolle? Welche Gotteslästerung! Aber den Hebräern ist alles gerecht und göttlich, was zu ihrem Vortheil ist; und sie bilden sich Gott selbst eben so partheyisch und voll blinder Liebe für sie ein. Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs: Jakob hat er geliebt, Esau hat er gehasset, noch ehe die Kinder geboren waren. Fragt nicht, ob wegen vorausgesehener Gerechtigkeit, Tugend und Frömmigkeit bei jenen, und wegen der Ungerechtigkeit, Untugend und Gottlosigkeit bey diesen? Nein, darauf kommt es eben nicht an; ein wenig Schelmstücke und Betrügereyen, oder Boßheiten und Straßenräubereyen, hält er den Seinigen zu gut; sonst würde Gnade nicht Gnade, Wahl nicht Wahl seyn, wenn sie aus Verdienst der Menschen geschähe; sondern „wem er gnädig ist, dem ist er gnädig, und wes er sich erbarmt, des erbarmt er sich" u. s. w. (Röm. IX. coll. Mal. 1. 2. 4. Exod. 33, 19.) Kann man wohl in solchen Beyspielen und Meynungen was Göttliches finden?

§. 13.

Man kann es nicht helfen, daß die hohe Achtung, welche uns für die Ertzväter eingeflösset war, verschwindet, sobald man anfängt, ihre Thaten an sich selbst, ohne das Vorgeben einer Göttlichkeit zu betrachten. Eben der Jakob, von welchem hernach die 12 Stämme Israel entsprossen sind, giebt uns durch seine Handlungen unüberwindliche Anstöße. Für ein wenig Essen, damit er seinen matten und hungrigen Bruder ohne die geringste Belohnung zu erquicken schuldig gewesen wäre, bedingt er sich eine ungeheure Bezahlung aus, das Recht der Erstgeburt, welches damals alle menschliche Vorzüge, eine doppelte Erb-Portion, das Priesterthum und eine weltliche Herrschaft in sich fassete, wie die Juden selbst wahrscheinlich berichten; ja er läst sich dies Versprechen noch dazu mit einem Eyde bekräftigen, damit es unwiderruflich wäre. Was muß er doch für eine Idee von Pflicht, Billigkeit und Menschenliebe gehabt haben? Könnte ein solcher abgenöthigter Contract, darin nicht die geringste Gleichheit der Bedingungen ist, in weltlichen Gerichten bestehen? und konnte Jakob gedenken, daß Gott solche Ungerechtigkeit wegen eines dazu gekommenen Eydes bestättigen werde? Er hintergeht ferner seinen alten blinden Vater durch Verstellung und Lügen, und mißbraucht zu dem Ende des göttlichen Namens; betrügt also auch den älteren Bruder um den Segen, welcher ihm zugedacht war. Wenn man nun gleich den Esau eines Leichtsinns bey der Verkaufung der Erstgeburt, und den Vater einer blinden unbilligen Liebe zum Esau beschuldigen mögte; so rechtfertiget das doch Jakobs Betragen nicht, sondern

das zeuget von einem bösen tückischen Hertzen und von einem schlechten Erkenntniß der Vollkommenheiten Gottes. Auf seiner Wanderschaft nach Mesopotamien, macht Jakob mit Gott einen Vergleich, unter welcher Bedingung er ihm dienen und das Gelobte bezahlen wolle (Gen. 28, 20 sqq.): „Wenn Gott, heist es, mit mir seyn wird, und mich behüten auf diesem Wege, den ich reise, und mir Brod geben zu essen, und Kleyder anzuthun: so soll dieser Stein ein Gotteshaus werden, und alles was du mir geben wirst, des will ich dir immerdar den Zehenden geben." Kann wohl was elenders und niederträchtigers von Gott und dessen Dienst gedacht werden, als eine Absicht die bloß auf zeitliche Nothdurft gerichtet ist; die auf diese Bedingung, nach knechtischer Art, Gott einen Dienst anbietet, und den Dienst darin setzet, daß Gott ein Haus haben und den Zehenden von allem Vermögen bekommen soll? Jedoch Jakobs Gelübde mochte an sich so schlecht seyn als es wollte: so hielte ers doch nicht einmal, ob er wohl reichlich von Gott gesegnet war. Er bauete kein Gotteshaus, er stiftete keine Priester, er gab keine Zehenden aus, sondern behielte alles für sich, was er bey dem Laban mit allerley Ränken erworben hatte. Von Labans Töchtern verlangte er die Jüngste, als die schönste, zur Ehe. Weil das aber nicht Sitte in dem Lande war, so bekam er darüber zwo leibliche Schwestern zu Weibern, welches nachmals im Gesetze Mosis ausdrücklich verboten und unter die Greuel gerechnet ward, um deren willen Gott die Cananiter vertilgen wollte. Vielleicht kann man den Jakob in seiner Heurath entschuldigen, zumal weil Laban ihn betrog. Aber warum ward es denn nachher verboten, als weil solche Heurath an Jakob gemißbilliget ward, wenigstens nicht zum Exempel der Nachahmung sollte gezogen werden. Warum es aber den Cananitern zu so schweren Schulden kam, daß sie auch deswegen unter andern von Jakobs Nachkommen sollten vertilgt werden, ist gar nicht zu begreifen. Jakob aber hatte noch nicht genug an zwo Schwestern, sondern nahm noch zwo Mägde dazu; und gab also seinen Nachkommen ein Beyspiel der Vielweiberey; welche freilich die Gewohnheit von alten Zeiten her in den Morgenländern eingeführt hatte, und auch von Mose nicht verboten ward; aber die doch wohl verdient hätte, in einem Gesetze, das von Gott gegeben würde, verboten zu werden, und also von einem Manne, der so viele Offenbarungen von Gott bekam, nicht hätte müssen autorisirt werden. Die Bereicherung mit Labans Vieh ging gewiß nicht ehrlich zu. Wuste Jakob als ein guter Schäfer geheime Kunstgriffe, wodurch die Einbildung der Schaafmütter natürlich zu determiniren war, daß sie zu seinem Vortheil, und nach seinem Gefallen, scheckigte oder weiße

Lämmer brachten: so hinterging er seinen Schwiegervater in dem Contracte, weil der nicht anders wuste, als daß die Sache bloß auf das Glück ankäme; er aber handelte wie die falschen Spieler thun, welche die Karten zu mischen wissen. Wenigstens, da er von der Färbung der Lämmer Meister war, hätte er nicht dem Laban die Spätlinge als die schlechtesten, und sich die frühzeitigen und besten zuschantzen sollen. Also betrog er seinen Schwiegervater sowohl in der Menge als Güte des Viehes, welches er sich zum Lohn ausbedungen hatte. Es war aber desto schändlicher, daß er seine Schelmstücke einem außerordentlichen Segen Gottes beymaß, und seinen Weibern einbildete, Gott habe ihn im Traum durch einen Engel auf diese göttliche Fügung aufmerksam gemacht, und selbst dem Laban sein Vieh entwand. Will man aber, nach den neueren Hypothesen, des Jakobs Kunstgriff nur für einen eitlen Wahn erklären: so bleibt doch sein Wille zu betriegen allemal strafbar.

§. 14.

Wer kann es ferner billigen, daß Jakob dem Laban, dem er alles zu danken hatte, seine Töchter, und alles was er bey ihm erworben, heimlich, ohne Abschied zu nehmen, und ohne den geringsten Dank zu sagen, entführt? War er doch, als ein nackter Flüchtling, mit einem bloßen Stecken in der Hand, zum Laban gekommen: der hatte ihn aufgenommen, ihm Nahrung, Kleydung und beyde Töchter zur Ehe gegeben, auch seine Dienste reichlich belohnt. Gesetzt nun, Laban hätte ihm den Lohn etliche mal verändert, d. i. einen neuen Contract mit ihm gemacht: so hatte er darin noch nichts Unrechtes gethan, sondern nur nach der Klugheit versucht, ob er bey andern Bedingungen mehr Vortheil haben würde, zumal, da ihm des Jakobs Kunstgriffe verdächtig werden musten. Aus seinen Schäfer-Pflichten konnte er sich kein Verdienst machen, dafür bekam er Lohn, und sein Gewissen sagte ihm, daß er hauptsächlich für seinen Vortheil gesorgt, und das schlechteste Vieh dem Laban gelassen hatte. Nun sich aber Jakob, als ein Blutigel, feist gesogen, beraubt er diesen seinen eintzigen Wohlthäter, auf die undankbarste Weise, seiner Kinder und Kindes-Kinder, daß er sich nicht einmal mit ihnen zum Abschiede letzen kann. Die That kommt mir, je lebhafter ich sie mir vorstelle, so schwartz und häßlich vor, als irgend eine seyn kann. Jakob wird auf seiner Flucht eingeholt, Laban hält ihm seine Unbilligkeit vor, und daß er wohl die Macht und genugsame Ursache hätte, Böses mit Bösem zu vergelten; dennoch versöhnt er sich mit ihm, und sie machen beyde mit einander einen Bund, den ein jeder bey seinem Gott beschwert. Bey dieser Gelegenheit wird es offenbar an den Teraphim, daß nicht allein Laban, sondern auch

seine Töchter beständig bey ihrer Abgötterey geblieben waren, und Jakob besiehlt seinen Weibern und Kindern erst eine geraume Zeit nachher, daß sie die fremden Götter von sich thun sollten. Er hat sich also nicht bemüht, seine Weiber, seine Schwäger und seinen Schwiegervater in der gantzen Zeit eines besseren zu belehren, sondern hat sie getrost bey ihrem väterlichen Aberglauben gelassen. Denn wenn er als ein Bote Gottes und als ein Prediger einer bessern Religion hätte sollen aufgeführt werden: so könnte es der Geschichtschreiber hier nicht verschwiegen haben, da Laban seine Götzen wieder verlangt und den Jakob beschuldiget, daß er sie müste gestohlen haben. Nun hört er auf seinem Zuge, daß ihm sein Bruder Esau mit einer starken gewapneten Mannschaft entgegenkommt. Ach, da wird der große Mann, der über seinen Bruder Esau ein Herr werden wollte, so klein, so zaghaft, so demüthig, daß er sich zu einer kriechenden Schmeicheley herunterläßt. Er nennt Esau seinen Herrn und sich Esaus Knecht: er bückt sich siebenmal tief zur Erden, und dasselbe muß auch seine gantze Familie thun: er sagt, er habe Esaus Angesicht gesehen, als sähe er Gottes Angesicht, und sucht ihn durch Geschenke zu gewinnen. Er muß also mit der That bekennen, daß ihm der zwiefache Betrug, da er seinen Bruder um das Recht der Erstgeburt und um den väterlichen Segen bringen wollte, nichts geholfen habe; er sey in seines Bruders Gewalt, damit er sich für die zugefügte Beleydigung überflüssig rächen könnte. Dieser aber handelte aus Großmuth weit brüderlicher an ihm, als ers verdient hatte. Er schonte sein und seiner Familie, und zog in Frieden wieder an seinen Ort; Jakob aber setzte sich, nach öfterer Veränderung endlich zu Sichem, da er sich ein Stück Ackers von den Kindern Hemor erkaufte.

§. 15.

Die Kinderzucht des Jakob war überaus schlecht bestellt: und das war eines Theils die Frucht der Vielweiberey, da jedes Kind, ohne väterliche Aufsicht, seiner Mutter anhing. Und welchen Müttern? Solchen die Jakob keines Weges von der wahren Religion, Tugend und Ehrbarkeit belehret, sondern sie in ihrem väterlichen Aberglauben und Abgötterey, ja in ihren gewohnten Lüsten und Lastern gelassen hatte. Daher sieht man an ihnen insgesammt nichts als eine übel gesittete Familie. Die Dina, eine Tochter der Lea, geht aufs Handwerk und wird zur Hure. Sichem, der sie geschwächt hatte, will seinen begangenen Fehler durch eine ehrliche Heurath wieder gut machen. Hemor dessen Vater spricht für ihn an, erbietet sich zur Einräumung des Landes, zum gemeinschaftlichen Handel und Wandel, zu einem ansehnlichen Brautschatz, und zu

aller gegenseitigen Freundschaft, auch in den Ehen; ja endlich, weil es die Brüder unter der Bedingung annehmen, daß sich alle Mannspersonen beschneyden sollten, überredet er seine Bürger solches zu thun, gleichwie er mit seinem Sohne auch that. Aber die Kinder Jakob handelten betrüglich mit ihnen, und brachen ihre Zusage. Simeon und Levi überfielen die Leute mit mörderischen Waffen, in ihrer unsinnigen Rachbegierde, und tödteten alle Mannsbilde in der Stadt. Darnach kommen auch die übrigen Söhne Jakobs dazu, plündern die Stadt, rauben Weib und Kinder, allen Reichthum und alles Vieh. Jakob sagt nicht, daß sie gottlos und schändlich gehandelt hätten, sondern nur daß sie ihn unglücklich machten, indem die Cananiter und Pheresiter sich über seinen geringen Hauffen zusammenthun und ihn mit seinem Volke vertilgen würden. Und siehe! nun bekommt er Offenbarung, er solle gen Bethel ziehen, und daselbst Gott einen Altar bauen: nun befiehlt er erst seinen Weibern und Kindern alle fremde Götter wegzuthun; darunter des Labans mitgenommene Teraphim ja auch wohl gewesen seyn werden. Ein Zeichen, daß Jakob sich bisher um die Religion seiner Familie nicht viel bekümmert und selbst die Abgötterey ihnen zugestanden habe. Und worin besteht nun sein besserer Gottesdienst, den er unter ihnen aufrichten will? Sie sollen nebst der Ueberlieferung ihrer Götzen sich reinigen, d. i. sich und ihre Kleyder waschen und andere Kleyder anziehen. Was hatten sie denn für große Erbauung aus diesen Cerimonien, und daß er zu Bethel einen Altar bauet, oder einen Stein aufrichtet und denselben mit Oel begießt?

Ihre Besserung sieht man aus ihren Thaten. Ruben, der Erstgeborene, besteigt seines Vaters Ehebette und hält mit der Bilha zu. Er war also ein würdiger Bruder von der Dina, beide Kinder der Lea; und die Bilha muß auch eine saubere Creatur gewesen seyn. Juda nimmt ein Cananäisch Weib, und zeuget böse Buben, den Ger und den Onan, den bekannten Vorgänger der Selbstbefleckung. Juda muß aber selbst ein liederlicher Bursche gewesen seyn, indem er sich unterwegs mit einer an der Thür sitzenden gemeinen Hure einläßt; wiewohl es nur eine verkappte Hure, in der That seine eigene verwittibte Schwieger-Tochter war, welcher er den dritten Sohn nicht zum Manne gegeben hatte. Da die von ihm schwanger geworden war, will er sie zum Feuer verdammen, weil sie gehurt hätte. Seht mir den gerechten Richter, und die unschuldige Beklagte! Den kleinen Joseph zieht Jakob, dieweil er in seinem Alter erzeugt war, durch schöne Kleydung und Liebkosungen hervor, und gewöhnt ihn zur Kletscherey von der Unart seiner Brüder; und man kann aus dem

was wir schon erwehnt haben, sehen, daß der kleine Kletscher Thorheiten genug von seinen Brüdern dem Alten zu hinterbringen gehabt. Dadurch verdarb er den Joseph gewiß, und die älteren Söhne besserte er doch nicht, sondern reizte sie nur zu einer tödtlichen Feindschaft wider den Joseph. Sie wollten also des Ohrenbläsers gern loß seyn, zumal, da er sich von einer künftigen Herrschaft über alle seine Brüder etwas hatte träumen lassen. Wie er nun zu ihnen aufs Feld gesandt wurde, gingen sie anfangs damit um, ihn zu ermorden; verkauften ihn doch endlich an die vorbeyziehende Ismaelitische Karavane für 20 Silberlinge zum Leibeigenen; und sandten dem Vater seinen blutigen Rock, daß er meynen sollte, ein böses Thier habe ihn auf dem Wege zerrissen. Mit einem Worte, die ganze Race taugt nichts; und ich darf hierbey nichts weiter thun, als fragen, ob diese Leute verdienten ein erwehltes Volk Gottes zu werden? ob sie Gott zu Werkzeugen brauchen können und wollen die Religion unter den Menschen zu befördern? ob selbst die Besten unter ihnen jemals den Endzweck blicken lassen, daß sie Gottes Ehre und Erkenntniß ausbreiten wollten? ob nicht ihre vornehmste Handlungen, die uns aufgezeichnet sind, wenn man sie an sich und ohne die vorgegebene göttliche Erscheinungen betrachtet, in der That ungöttlich sind und sogar der natürlichen Pflicht und Ehrbarkeit entgegen laufen?

§. 16.

Joseph ist noch der einzige, welcher sich, nach der Erzehlung, wenigstens so lange er in seinem knechtischen Stande war, rechtschaffen betrug. Er hatte das Glück an dem Potiphar einen guten Herrn zu bekommen, der ihm, weil er embsig, klug und redlich war, alle seine Geschäfte anvertraute. Alles ging auch unter Josephs Hand vortreflich von Statten, und der Herr konnte sein ganzes Hauswesen sicher auf ihn beruhen lassen. Allein, wie die Egyptischen Weiber schon von Alters her wegen ihrer Unzucht und Geilheit berüchtiget sind: so hatte Joseph, als ein schöner Jüngling, von seiner Frauen eine schlimme Versuchung auszustehen. Sie nöthigte ihn auf eine unverschämte Weise, bey ihr zu liegen, und setzte ihm täglich mit verbuhlten Reitzungen zu. Joseph hielte sich aber standhaft und wegerte sich immer ihr den Willen zu thun, bis das Weib ihn gar beym Kleyde zu sich ziehen wollte. Da wuste er weiter keinen Rath, als das Kleyd fahren zu lassen und zu fliehen. Das Weib aber brauchte alsobald die List, daß sie ein groß Geschrey erhob, und diesen ihren Knecht einer zugenöthigten Unehre beschuldigte. Und nun verkehrte sich Potiphars Neigung und Vertrauen zu ihm auf einmal in den heftigsten Zorn, weil er dem Vorgeben seiner Frauen völlig Glauben zustellte.

Der arme Joseph muste also unverschuldet ins Gefängniß wandern. Jedoch fand er auch hier Gnade bey dem Kerkermeister, so daß er ihm alle Gefangenen und die damit verknüpften Geschäfte zur Aufsicht und Besorgung übergab.

Und so weit lautet die Geschichte in allen Stücken zu seinem gerechten Lobe und Vortheile. Wenn er aber vom Knecht zum Herrn erhoben wird, so giebt ihm eben die Erzehlung einen sehr heßlichen Charakter. Die Gelegenheit zu seiner Erhebung müssen ihm ein paar Träume seiner Mitgefangenen geben, die er glücklich deutete. Und nachmals muste Pharao selbst ein paar Träume bekommen, zu deren Auslegung eben dieser Joseph vorgeschlagen ward. Die Sache ist jedem bekannt. Joseph war bald fertig damit. Er sahe darin, daß sieben fruchtbare, und darnach sieben dürre Jahre kommen würden; rieht also dem Könige, das Getreyde jener fruchtbaren Jahre aufzuschütten, und einen verständigen Mann zum Haushalter darüber zu setzen. Und wen konnte der König wohl weiser und verständiger zu solcher Verwaltung halten, als eben diesen Joseph, der ihm seine Träume so schicklich zu erklären gewust, und solchen ersprießlichen Rath ertheilt hatte? Joseph ward also zum Verpfleger von ganz Egypten, und zum nächsten Befehlshaber nach dem Könige erhoben. Man achtete damals viel auf Träume, als göttliche Vorbedeutungen; und man achtete es für eine geheime Kunst, oder vielmehr für eine Art der Weissagung, wenn einer diese Götter-Sprache verstehen und richtig deuten konnte. Nun kann ich zwar nicht sagen, mit welchen Augen andere Leute, die etwas Nachdenken haben, die hier erwehnten Träume betrachten mögen. Ich muß aber gern gestehen, daß sie mir so vorkommen, als die Fabeln, worin man eine gewisse Sittenlehre einzukleyden sucht, und nachmals Sinnbilder ertichtet, wodurch die Moral verblühmt vorgestellet werden kann. Ich will das sagen: daß die Träume um der Deutung willen, und nicht die Deutung um der Träume willen scheinet ersonnen zu seyn. Allein, ein jeder mag davon denken wie er will; so ist doch das unstreitig, daß Josephs Betragen in seinem hohen Stande auf keine Weise mit der Theologie und gesunden Moral zu reimen ist. Gesetzt, man glaubte dann in Egypten, und Pharao glaubte selbst, daß Joseph eine göttliche Weißheit und Offenbarung der künftigen Begebenheiten besäße, und so ferne mehr Einsicht von dem Willen Gottes hätte als alle Weisen und Priester Egyptens: hätte er denn nicht sein großes Ansehen und sein erworbenes Vertrauen, ich will nicht einmal sagen seinen hohen Stand und seine Würde, anwenden müssen, den Aberglauben und die Abgötterey der Egypter auf eine bessere Erkenntniß von dem wahren

Gott und der ihm anständigen Verehrung zu lenken? Dann hätte er nicht allein für den Leib, sondern auch für die Seele der Egypter gesorgt, und vielleicht die Quelle alles abergläubischen Wahns, der sich aus Egypten über die gantze Welt verbreitet hat, verstopfft. Wenn Gott durch übernatürliche Offenbarung Menschen unterrichten und bekehren wollte: so wäre in Egypten keine Zeit oder Person geschickter dazu gewesen, als zu seiner Zeit Joseph war. Allein darum bekümmert sich Joseph gar nicht, sondern thut vielmehr das Gegentheil. Er heurathete die Tochter eines Egyptischen Priesters zu On, welche die Stadt Heliopolis war, wo man die Sonne besonders verehrte (Gen. 41, 45.). Er legte den Priestern überhaupt vortrefliche Freyheiten und Einkünfte bey (Gen. 47, 22.); er speisete, nach Egyptischer Weise und Landes-Religion, nicht mit seinen Brüdern als Fremden, um sich nicht zu verunreinigen (Gen. 43, 32.); er schwört bei dem Leben des Pharao (Gen. 42, 15.). Kurtz, alle Umstände geben, daß er um seines zeitlichen Glücks willen die Hofreligion angenommen, den Priestern, als Vorstehern dieser Religion, die Hände treflich gefüllet, und sich selbst in allen Stücken nach ihren Gebräuchen gerichtet habe. So hat er denn die Religion wenig geachtet, und ist vielmehr seinen Brüdern in Nachahmung des Egyptischen Aberglaubens vorangegangen (Jos. 24, 15. Ezech. 20, 5—7. 23, 3. Amos 5, 26. Actor. 7, 43.).

Wie verfuhr er aber mit dem armen Volke? (Gen. 47, 14—26.) Es ist wohl nimmer ein ärgerer Schinder und Kron-Jude auf der Welt gewesen, als eben Joseph, welcher von der Noth der Unterthanen unbarmhertzigern Vortheil gezogen hätte, um sie alles Eigenthums gäntzlich zu berauben, und sie insgesammt zu Leibeigenen Sklaven zu machen. Erst fordert er für ihren Lebens-Unterhalt den 5ten Theil aller Einkünfte, d. i. gedoppelte Zehenden. Darnach setzt er ihnen, bey anhaltendem Mißwachse, das Korn so theuer an, daß sie all ihr erworbenes Geld davor hingeben musten. Das ist aber nicht genug: im folgenden Jahre musten sie ihm auch all ihr Vieh für das tägliche Brod zu eigen überlassen. Endlich zwingt er ihnen auch ihre Aecker ab, ja sie müssen sich selbst und ihre Weiber und Kinder an ihn leibeigenthümlich verkaufen. Und damit nicht etwa eine Meuterey darüber bey dem Volke entstünde, so heist er einen jeden seinen Wohnsitz verändern, und trennet also Nachbarn von Nachbarn, Anverwandte, Freunde und Bekannte vón einander, so daß nicht einmal jemand sein Elend dem Unbekannten sicher klagen durfte. Das heist ja wohl, Menschen im äußersten Grad unterdrücken, und die ärgste Tyrannei auf den Thron setzen. Das heist sich recht von der Unglücklichen

Nothdurft nähren, sie bis aufs Blut aussaugen, alles Vermögens, aller Rechte, aller Vorzüge, bis auf das einzige armselige Leben, berauben. Ich frage einen jeden, der für dieses Geschlecht mit blinder Ehrfurcht eingenommen ist, ob er mir in aller Geschichte aller Völker ein einzig Exempel aufweisen kann, da die unmenschlichste Politik allen Unterthanen auf einmal so hart zugesetzt, und sie durch einen Kunstgriff um alles und jedes, was dem Menschen auf der Welt lieb seyn kann, gebracht hat.

§. 17.

Ueberdenkt nun die ganze Reihe dieser Leute noch einmal, welche die ersten Väter der Juden gewesen sind: ob ihr in deren Handlungen an und vor sich betrachtet, so wie sie uns von ihrem eigenen Geschichtschreiber erzehlt sind, solche Personen finden könnet, die nicht allein als Menschen ein unsträfliches und Gottes Ordnung gemäßes Leben geführet hätten, sondern auch göttliche Boten eines höheren seligmachenden Erkenntnisses gewesen wären. Die Handlungen selbst bestehen in lauter Thaten, die auch der natürlichen Religion zuwiderlaufen: da ist nichts als Lügen, Betrug und schändlich Gewerbe, um sich in dem unstetten Herumziehen Reichthümer und einen guten Wohnsitz zu erwerben; nichts als blinde und höchst ungerechte Liebe für diejenigen Kinder, von welchen das Israelitische Volk entsprossen ist; nichts als Ermordung, Plünderung, Schindung und Unterdrückung unschuldiger unglücklicher Leute; nichts als Concubinen, Vielweiberey, Huren, Ehebruch, Blutschande, Onans-Sünden und Völlerey; kein Gottesdienst, als der in äusserlichen Cerimonien, Opfern, Beschneydung, Waschen und Veränderung der Kleydung bestehet, und um Nahrung, Kleydung und zeitlichen Segens willen geschieht; kein Vorsatz, andern Völkern ein besser Erkenntniß von Gott beyzubringen, und sie von dem Aberglauben und der Vielgötterey abzulenken, sondern vielmehr eine sklavische oder auch politische Nachahmung ihrer Meynungen, Gebräuche und verkehrten Gottesdienstes; übrigens auch keine Exempel der Tugend, Menschenliebe, Billigkeit, Gerechtigkeit, geschweige solcher edelmüthigen Handlungen, als wir bey Griechen und Römern finden, sondern häufige Schandthaten, Niederträchtigkeit, Thorheit, Boßheit, Grausamkeit, Geilheit und allerley Laster, die nichts als Anstoß und Aergerniß geben.

Wie reimt sich nun die göttliche Offenbarung dazu, welche der Jüdische Geschichtschreiber seinen Vorfahren beymißt: „Der Herr erschien dem Abraham, der Herr sprach zu ihm, das Wort des Herrn geschah zu ihm, der Herr erschien ihm im Haya Mamre," und so von Isaak und Jakob. Und was enthalten diese Offenbarungen? nichts als zeitliche Ver-

heissungen einer unzehlbaren Nachkommenschaft, und des künftigen Besitzes vom Lande Canaan; oder Befehle, theils der Wanderung von einem Orte zum andern, theils äusserlicher Cerimonien, der Beschneydung, der Erbauung eines Altars, der Menschen-Opfer zur Versuchung. Und worin zeigt sich wohl die Vollkommenheit der Religion, welche daraus entstanden? Abraham zieht aus seinem Vaterlande, wandert hin und her, bauet hier und da Altäre, beschneydet sich und sein Haus, glaubet den Verheissungen, will sogar seinen eintzigen Sohn schlachten und opfern. Jakob fügt noch ein Gelübde hinzu: wenn ihm Gott Nahrung, Kleydung und Segen auf seiner Reise gäbe, so solle er auch sein Gott seyn, so wolle er ihm ein Haus bauen, und ihm den Zehenden von allem, was er ihm schenken würde, wieder abgeben; er ordnet, daß sich seine Familie, nach Abschaffung aller fremden Götter, waschen, reinigen, und die Kleydung ändern soll, um einem Opfer, das er in Bethel bringen wolle, würdig beyzuwohnen. So wie nun diese Religion oder dieser Gottesdienst kein höheres Erkenntniß von Gott, noch Bewegungsgründe zur Besserung des Hertzens enthält, sondern in lauter Gebräuchen besteht, welche auch die Heyden gehabt haben, ja die zum Theil die Hochachtung für Gott schwächen und umstoßen, so sind auch die Erscheinungen und Offenbarungen Gottes, woraus sie hergeleitet werden, nichts als leere Worte des Geschichtschreibers, die er selbst sowohl durch den unvernünftigen Cerimoniendienst als besonders durch die heßliche Handlungen seiner Ertzväter widerlegt. Solche Worte können das Unvernünftige nicht wahr und anständig, das Ungöttliche nicht göttlich machen. Gott kann mit so unsaubern boßhaften Seelen nicht in eine außerordentliche Gemeinschaft getreten seyn, oder sie als Werkzeuge seiner Offenbarung an die Menschen gebraucht haben, welche selbst der natürlichen Religion und Menschenpflicht gerade entgegen gehandelt, und nur auf ihr zeitlich Wohlleben gedacht haben.

Es ist also offenbar, daß bloß der Geschichtschreiber um die stoltze Meynung der Juden, daß sie ein auserwehltes Volk Gottes wären, zu unterstützen, ihren Stammvätern solchen übernatürlichen Umgang mit Gott beygemessen, und hernach zur Stiftung einer Theocratie oder göttlichen Regierungsart unter Mose und den Propheten geschritten sey; ein Schreiber, welcher selbst nicht den geringsten Begriff von der Unsterblichkeit der Seelen, und der ewigen Seligkeit, geäussert, und keine bessere Religion, als den Jüdischen Cerimoniendienst gekannt hat; von der Sittlichkeit, Tugend und Frömmigkeit aber so verkehrt gedacht, daß er die ärgsten Schandthaten und Boßheiten seiner Stammväter als Handlungen

erzehlt, die sie auf göttlichen Befehl, Stiftung und Fügung gethan, und die ihren prophetischen Charakter nicht entehrten, sondern vielmehr den verheissenen Segen auf die Nachkommen gebracht hätten. Und wir Christen lassen uns doch von dem Jüdischen Vorgeben, daß sie ein erwehltes Volk Gottes wären, so stark blenden, daß wir auf die Chronique scandalöse ihrer Glaubens-Helden nicht achten, sondern bloß auf die göttliche Erscheinungen, Verheissungen und Befehle fallen, welche der Jüdische Schreiber ihnen beymißt; ja daß wir darin sogar unser christliches System sehen wollen, woran der Geschichtschreiber gewiß nicht gedacht hat. Daher vertheydigen oder entschuldigen wir alle Thaten der Jüdischen Ertzväter mit vieler Kunst und Zwang; und wenn wir nicht weiter kommen können, so muß Gott die Betrügereyen und Greuel auf seine Rechnung nehmen; der theilt dadurch den Segen aus über sein Volk, der hat es geheissen, dann ist alles gut, was sonst Büberey, Schinderey, Straßenraub u. s. w. heissen würde. Daher sehen wir in ihren Gebräuchen und Stiftungen lauter Vorbilder eines geistlichen Erlösers; und in den Verheissungen einer unzehlbaren und gesegneten Nachkommenschaft den eintzigen Saamen, welcher ist Christus von Nazaret. Daher wird Abraham, der da glaubte, daß ihm Gott von der Sara noch einen Sohn geben würde, ein Vater aller Gläubigen Neues Testaments, und die Gerechtigkeit, wozu ihm sein Vertrauen auf diese Zusage gedeutet ward, ist eine evangelische Rechtfertigung durch den Glauben an die Genugthuung Christi. Daher werden alle Weissagungen von einem künftigen Könige oder Messias, der die Juden aus der Gefangenschaft erretten sollte, geistlich gedeutet; alle Personen, Oerter und Begebenheiten, die einen richtigen historischen Verstand haben, werden in fremde unschickliche Dinge verwandelt, oder wohl gar in den Himmel und das Reich der Herrlichkeit versetzt. Was ist es Wunder, daß uns eben die Juden, deren Schriften, Geschichte, Meynungen und Gebräuche wir einmal vergöttert haben und zum Grunde legen, mit unserm gantzen System, das wir auf diesen Triebsand setzen wollen, verlachen und verspotten?

XIII.

Das Recht der Dogmen im Christenthum, in geschichtlicher Betrachtung.

Vom Herausgeber der Zeitschrift *).

I. Die Nothwendigkeit historischer Rechts-Untersuchung.

Die zwei Bedeutungen des Wortes Dogma, als eines Wissenschaftlichen und eines Gesetzlichen, welche zugleich mit dem Namen aus vorchristlichem Alterthum und nicht-religiösem Kreise in die christliche Religion und Zeit herübergenommen wurden, sind gleichsam zwei Mächte gewesen, welche das christliche Lehrbilden und seine Geschichte beherrscht haben. Dies umsomehr, weil beide Behandlungs- und Daseins-Formen des Christenthums als Lehre, Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit, in gewissem Maße entsprechen jenen allgemeinern doppelten Grundformen, der Individualität und Bewegung, der Socialität und dem Bestehn, deren Parallelism durch alle Geschichte hindurchreicht. Demgemäß ist gemeinhin die Mannichfaltigkeit der dogmischen Erscheinungen und der dogmenhistorischen Methoden, als auf eine ihrer Grundverschiedenheiten, zurückgegangen auf die Stellung, welche die Dogmen-Urheber und die Dogmen-Geschichtschreiber zu den je zwei Formen sich gaben; darauf also, daß von ihnen der Schwerpunct gelegt wurde entweder in die Bewegung und darum in die Wissenschaftlichkeit, oder in das Bestehn und darum in die Gesetzheit. Gewöhnlich zwar hat die Mehrzahl der Lehr-Behandlungen und der Lehrgeschicht-Behandlungen Gewicht und Recht

---

*) Nachstehende Andeutungen sprechen nur die Eigenschaft von Aphorismen an, aus allgemeiner Historik in deren besonderer Beziehung auf christliche Lehrgeschichte. Und absichtlich wird darin nur Eine Seite hervorgehoben, die Christlichkeit des Dogma, weil eben diese die in den Hintergrund getretene ist. Man wird also die Einseitigkeit eines Zurückrufs zu ihrer Mehrbeachtung verzeihen oder gestatten. Die Abhandlung ist nicht gerade mit dem Sinne verfasst, wie einst Sextus der Empiriker πρὸς τοὺς μαθηματικούς, γραμματικούς κ. τ. λ. schrieb. Doch ist sie im Namen und in der Weise der „Schwachen" geschrieben, welchen das Glühn begeisterten Dankes für das in Christus gebotene Heil erlischt, und die Quelle innerlich lebendigen Glaubens an die Kunde davon versiegt, vor der gelehrten und gesetzlichen παρατήρησις in Bezug auf Das, was sich als οὐ μετὰ παρατηρήσεως ἐρχόμενον angekündiget.

unter die zwei Momente mit unbestimmter Ungleichheit vertheilt. Selbst die, auch nicht ganz seltene, volle Entschiedenheit für den Primat des Einen, entweder der religionswissenschaftlichen Bewegung oder des religionsgemeinschaftlichen Bestehns, hat doch weder dort alles vorschriftliche Feststellen noch hier alles wissenschaftliche Fortbilden ganz verworfen. Zwei in sich geschloßnere Behandlungs-Arten indeß, der Lehren und der Lehrengeschichte, hat es gegeben; zu bezeichnen etwa als die wissenschaftlich-progressive und als die kirchlich-statutarische, ohne darum gerade als **absolut** extreme oder auf die Spitze getriebene Einseitigkeiten aufgetreten zu sein. Erstere hat aus dem Kreise der Wissenschaft und allgemeinen Bildung den Grundsatz der Fortbeweglichkeit und des Freibildens auf die christliche Religionslehre übergetragen, mit völliger Gleichstellung solcher Lehre und einer Lehre überhaupt. Letztere hat den staatlichen Begriff von Bestehn und Gesetzheit auf die christliche Religionslehre übergetragen, mit völliger Gleichstellung christlicher Lehrgesetze und der Gesetze überhaupt **).

I. Standpunct der Wissenschaftlichkeit.

Wissenschaft und allgemeine Bildung sind, anstatt eines Positiven und eines Kirchlichen, auch für den Bereich des Religiösen in mehr oder minder unbedingte Herrschaft eingesetzt worden. Dieser Standpunct, zumeist oder zuletzt in der Weise eines naturalistischen Rationalismus, hatte zwei allgemeine Grundeigenschaften oder Kennzeichen, in Bezug auf das Princip und Ziel, das er setzte. Quelle aller Dogmen-Genesis war ihm, statt eines voran- oder mit-wirkenden göttlichen Pneuma, der Menschengeist im Grunde allein. Aufgabe und Erfolg alles Lehren-Erörterns war ihm vielmehr Mannichfaltigkeit und Fortbewegung, als Einheit und Bestehn, eben weil keine absolute Wahrheit-Quelle gesetzt und der sociale Zweck zurückgestellt wurde. Doch erscheint der Standpunct in **zweifacher**, sehr bedeutend unterschiedener **Fassung** oder **Aufstellung**: als **logikaler** und als **speculativer** Rationali-

---

) Es mag hier, aus dem zureichenden Grunde größerer Nothwendigkeit, der scientifische Standpunct in etwas ausgeführterer Zeichnung vorgelegt werden, als der ekklesiastische. Doch sollen die flüchtigen Contouren auch des erstern nichts weniger als vollständige sein. Die zwei Standpuncte treten in dieser ganzen Abhandlung deshalb in der angefangenen Ordnung nach einander auf, weil der scientifische, wiefern er das Kirchliche ebenso von sich wie von der Herrschaft auszuschliessen trachtete, Dasselbe nicht so zu seiner eigenen gleichsam **inneren Voraussetzung gehabt hat, wie der ekklesiastische das Wissenschaftliche, das er nur zu beherrschen suchte.

smus; je nach einem entweder zu blosem Verstande herabsetzenden, oder zu reiner Vernunft erhebenden Begriffe von Menschengeist und Bildung.

Der logikale Rationalism, mit seinem Verstandes-Denken und Wissen, überhaupt schon älter, wird seiner dogmen-historischen Anwendung nach richtiger datirt von der Deisten Polemik als von Semlers historisch kritischen Motionen an, bis auf Strauß's Dogmatik d. i. Dogmenkritik. Derselbe hat allerdings in sich sehr verschieden, sowie blos nach und nach und blos theilweise, auch die Gegenstände der Lehren in die kurze Gesichtslinie seines Verstandes herabgerückt. Von den geschichtlich vorhandenen Dogmen aber hat dieser tief herabgestimmte Geistes-Begriff, sammt seinem auch nicht eben erhabenen Religions-Begriff, im Ganzen folgende etwas zerrbildliche Vorstellung sich gemacht: „Der Gang des Dogmen-Unwesens war, von Anfang bis Ende, meist eine Reihe oder vielmehr wüste Masse individuell subjectiver Meinungen. Deren Inhalt und Zusammenhang oder Aufeinanderfolge ist eigentlich blos Werk des Zufalls und der Willkür gewesen, je nach dem Zusammentreffen der Zeit- oder Orts-Umstände, auch mehr nach pathologischen als nach intellectuellen Beschaffenheiten der persönlichen Subjecte. Wenigstens war Das was sowol die einzelnen Gänge der Bewegung als die Proportion zwischen Bewegung und Bestehn bestimmt hat, eine blose Mischung von Gründen aus gemeiner Ueberlieferung eines Positiven oder Statutarischen, und aus Religions-Interesse, und aus Bedürfniß für kirchlichen Zusammenhalt, und aus Wissenschaft. Der ganze dogmen-genetische Verlauf bietet nicht sowol Entwickelung dar, als Verschiedenheit und Veränderung: indem theils das eine Meinen das andere innerlich aufhob und äusserlich verdrängte, theils die mechanische Gewalt der geistlichen oder weltlichen Kirche die eine Bestimmung sanctionirte und die andere proscribirte. Letzte Ursache so mangelhafter Hervorbringungsfähigkeit und Regelmäßigkeit zugleich war die Nichtanerkenntniß der Wissenschaft und allgemeinen Bildung, zumal des formalen Denkens und des Natur-Wissens, als der höchsten Instanzen auch für Religions-Lehre. Und die unausbleibliche Folge ist gewesen, daß nun die Dogmengeschichte als die Selbstwiderlegung der Zeiten-Dogmatik dasteht, als der Spruch über Diese gefällt durch ihre eigne That."

Der speculative Rationalism, ausgeprägter bei Baur als bei Marheineke, in den Einleitungen zu ihren Dogmengeschichten, ist als Zweierlei zugleich aufgetreten: als Gegensatz des katholischen und protestantischen Kirchenthums, und als Verwahrung wider jenen blos vorläuferischen Rationalism mit seiner blos verständigen Vernunftlosigkeit.

Nach ihm ist Wesen und Grundfehler der katholischen Ansicht von Lehr-Entwicklung: „daß die Kirche allen Antheil am Entfalten des substantiellen Inhalts des Dogma der freien Bewegung der Individuen verweigert hat; daß sie daher so Vieles, was doch auch aus dem substantiellen Grunde des Dogma hervorgegangen, für Ketzerei oder Irrthum erklärt hat.“ Wesen und Grundfehler der protestantischen Ansicht, zusammenfallend mit der des „Rationalismus,“ ist: „gleich einseitige Vindicirung eines Rechts der Individuen als solcher an freie Bewegung im Dogmen-Entwickeln, wiefern dergleichen Individual-Recht mit Nothwendigkeit führte zur Auflösung der substantiellen Einheit des Dogma in unendliche Vielheit subjectiven Meinens.“ Gemeinsamer Grund des katholischen und protestantischen Irrthums ist: „daß nicht erkannt worden, wie die ganze nothwendige Entwicklung der Substanz des Dogma in Dieser selbst liege. Die Katholiker nämlich achteten nicht auf den geist-naturnothwendigen Modus der geist-naturnothwendigen Entwicklung. Dieser fordert Vielheit und Allmäligkeit der Entfaltung des unerschöpflichen Inhalts der Dogma-Substanz, also für die sie vollziehenden Individuen freie Bewegung. Jene aber hemmten oder störten den natürlichen Entwicklungs-Proceß, durch ihre einseitige Besorgniß für Bestehn und Einheit. Andrerseits die Protestanten, und dann die „Rationalisten,“ achteten nicht auf die Natur der Dogma-Substanz, ihre Einheit zu bewahren auch in ihrer Entfaltung in die Vielheit der Momente. Sie verdarben ebenfalls den naturgemäßen Entwicklungsgang der Dogma-Substanz, durch den entgegengesetzten Fehler, durch ihre einseitige Besorgniß für das freie Recht der individuellen Subjecte an das Entwickeln. Dieses ward nun vielmehr ein Auseinanderwerfen in regellose Vielheit individuell subjectiven Meinens, oder wurde in seiner geschichtlichen Erscheinung als ein solches aufgefaßt.“ — Die zwei Grundfehler in bisheriger Dogmengeschichte also sind diesem Rationalism: vom kirchlichen Standpuncte aus, Verleugnung des Geistes auf der subjectiven Seite, seines Naturrechts, den ganzen immanent nothwendigen Entwicklungsgang der Dogma-Substanz zu vollziehen; vom nicht-kirchlichen protestantischen wie rationalistischen Standpuncte aus, Verleugnung desselben Geistes auf der objectiven Seite, seiner Naturordnung, die Einheit der Dogma-Substanz auch in ihrer Bewegung aus sich heraus zu bewahren.

Beide Grundfehler sollen auch allen den neuesten dogmenhistorischen Darstellungen anhaften, den vom Standpuncte des Schrift-Protestantismus aus gegebenen, namentlich von Baumgarten-Crusius, Engelhardt und Hagenbach. Der erstere: denn, gleichwie in der

katholischen Kirchentradition, so solle hier in der heiligen Schrift κατὰ ῥητὸν oder κατὰ διάνοιαν die ganze religiöse Wahrheit der Hauptsache nach fertig vorliegen; somit sei nur der Grund geändert, aus welchem die Bewegung der Geschichte großentheils für unberechtiget gelten müsse. Der letztere Grundfehler: denn die Fassung der Dogmen als aus heiliger Schrift hergeleiteter sei bei vielen derselben unmöglich, sie müsse also viele in Rationalisten-Weise aus Zufall und Willkür individuell subjectiven Meinens herleiten. Selbst die neander'sche Zurückführung der Individualitäten auf deren Kategorieen, auf Geistesrichtungen, setze doch nur eine Mehrheit blos empirischer und blos particulärer Einheiten.

Im Gegensatz und zur Abwehr aller dieser „unmethodischen und unwissenschaftlichen und mehr oder minder empiristischen" Methoden der Dogmengeschichte soll nun die Methode eintreten, „durch welche diese Geschichte zuerst Wissenschaft werde: die speculative, gegründet auf das nur Eine Wesen des nur Einen Menschengeistes." — Dies Wesen des Geistes ist, gemäß der hegelschen Identitätslehre als Noëtik, die Identität des Objectiven und Subjectiven und die dem Geist immanente Nothwendigkeit aller seiner Bewegung. Die entsprechende Methode, die Geschichte dieser und so auch der dogmischen Bewegung zu construiren, ist: theils, alle deren Schritte [dogmische Erscheinungen] einzig aus der innern Geistesnatur und ihrer immanenten Nothwendigkeit oder Gesetzheit herzuleiten, womit jenes gemeine Zurückführen auf Zufall oder Willkür ausgeschlossen sein soll; theils, die ganze Dogmenbewegung als eine doppelseitige und doch in sich identische zu fassen, womit jenes Katholiken-Unrecht gegen die Subjecte und jenes Protestanten- oder Rationalisten-Unrecht gegen das Object ausgeschlossen sein soll [1]).

---

¹) Nämlich: „Die zwei in der katholischen und protestantischen Betrachtungsweise auseinander- und gegeneinander-gehaltenen Seiten, die das Interesse der Subjecte und die das Interesse des Objects vertretende, sind nur die beiden zusammengehörenden Seiten einesunddesselben geistigen Doppelprocesses. In diesem ist, was einerseits die Nothwendigkeit des sich mit sich selbst vermittelnden Dogma ist, andererseits die freie Erhebung des Subjects zur Freiheit des Selbstbewusstseins. Denn, gleichwie der Begriff überhaupt sich selbst zum Subject als allgemeines Denken oder Weltgeist bestimmt, um in den individuellen Menschengeistern seinen Inhalt aus sich selbst zu entwickeln: so muß die Substanz des christlichen Dogma sich selbst zum Subject bestimmen, um die Subjecte, in welchen das Dogma der Inhalt ihres subjectiven Bewusstseins werden soll, zu ihrer vollen Freiheit aus sich zu entlassen. Dogmengeschichte als Wissenschaft ist also: Darstellung des objectiven Entwicklungsganges des Dogma selbst, nach dem ihm immanenten Nothwendigkeits-Grunde und Gesetze seiner Selbstentwicklung."

Digitized by Google

Diese hegel'sche Mystik trifft mit der mittelalterlich-realistischen, nach deren vollendeter Aufstellung, zusammen in der Annahme einer ursprünglichen Identität des Subjectiven und des Objectiven, im Aufheben der Grundschwierigkeit für alles nach Wissen strebende Denken, jenes leidigen Unterschiedes zwischen subjectivem Begriff und objectiver Sache. Doch unterscheidet sie sich ganz wesentlich: Das Objective wird nicht, wie im dortigen auf monotheistischer Voraussetzung ruhenden Realism, als seiendes Wahres voraus-gesetzt, sondern, gemäß dem modernen Kosmotheism, in die Vielheit und Werdung der Welt herein-gesetzt. Hierdurch wird dann von selber begreiflich nicht allein blose Möglichkeit, sondern die Nothwendigkeit des Einsseins des Begriffs und der Sache. Denn das allgemeine, alle sogenannte objective Wahrheit schaffende, Denken in der (Dinge- und Gedanken-) Welt vollzieht und entwickelt sich eben nur als das Denken der individuellen geistigen Subjecte in der Welt. Und diesem, blos logisch zwei Seiten der Betrachtung bietenden, nur Einen Denken muß [freilich schon nach dem Satze des Widerspruchs] auch nur Ein Gedachtes entsprechen. — Solche pantheistische Erkenntnißlehre, gleich jener monotheistisch-realistischen, beruht auf einer absoluten Position eines Dogmatismus, welcher von seinem die Menschennatur über ihr factisches concretes Vermögen hinaus spannenden Idealisiren auch Abstractismus heissen könnte. Der Ausdruck „das allgemeine Denken in der Welt" ist eine aus Aristoteles entlehnte, bei Diesem aber keineswegs so massiv oder massenhaft pantheistisch auf alle vernünftige Weltwesen oder Dinge und auf Diese allein bezogene, Bezeichnung des Gesammtvernünftigen oder des lebendigen Gesammtgöttlichen. Auch die mittelalterliche idealisirende Erkenntnißlehre der Realisten ruhte nur auf einer absoluten Position. Es wurde, nur aber von Monotheismus aus, beweislos gefolgert d. i. schlechthin gesetzt: die vom höchsten Vernunftwesen ausgegangene Vernunft der Subjecte besitze naturnothwendig als solche das Vermögen, das von Jenem in die Dinge gelegte Vernünftige oder Wesen in ihren Begriff davon zu fassen; denn sie stehe ja mit demselben allgemeinen Urheber alles Vernünftigen in den Dingen in Beziehung, und zwar in unmittelbarer, die also das Wissen vom Dinge-Vernünftigen gewährleiste. In der hegel'schen Erkenntnißlehre wird ebenso, durch Folgerung aus unerwiesenem Pantheism, nur schlechthin gesetzt: das denkende Subject, als Glied des alles Vernünftige hervorwickelnden Gesammtdenkens, könne nicht Mehr und nicht Weniger in seinem Bewusstsein hervorbringen als dasjenige Vernünftige, welches gerade durch dies Glied zur Entwicklung kommen müsse; gemäß der

Nothwendigkeit als dem Modus aller Entwicklung, weil alles Entwickeln ein Denken.

Dieser Theorie selbst mag hier, in Betreff ihrer Haltbarkeit, die Habeascorpus-Acte ausgestellt bleiben. Aber das für ihre dogmische und dogmenhistorische Anwendung Wichtige an ihr geht auf die Form und auf die Materie, wie alles Gedanken-Bildens, so des Dogmen-Entwickelns. „Die Form, der Modus des Geschehns bei Diesem kann, vermöge der Identität der zwei blosen Seiten des Entwicklungsprocesses, nur dieselbe absolute Gesetzmäßigkeit oder Nothwendigkeit sein, mit welcher überhaupt Vernunft als solche ihre Entwicklung vollziehen muß, in wie ausser dem Religionslehr-Bereiche. Und da unter allen Thätigkeiten des menschlichen Geistes einzig dem (speculativen) Denken dergleichen innere Nothwendigkeit zugeschrieben werden kann: so kann alles Dogmen-Entwickeln durch Denken allein geschehn, und so ist alle Dogmenhistorie wie alle Dogmatik ein Denk-Proceß und dadurch allein Wissenschaft." In Betreff der Materie dogmischer Entwicklung aber findet, für alle Bestandtheile der Entwicklungsreihe, Unvollkommenheit oder nur allmälige Vervollkommnung statt: „Jede neue Gestaltung des Dogma ist sowol ein neues Moment, durch welches das Dogma in der immanenten Bewegung seines Begriffs sich selbst bestimmt, als auch ein neuer Versuch des denkenden Bewusstseins, des Inhalts des Dogma oder der Wahrheit mächtiger und gewisser zu werden. Aber, so wenig der Inhalt des Dogma in einem der Momente so erschöpft ist, daß die Bewegung zur Ruhe wird: so inadäquat ist immer wieder auf jeder neuen Stufe der Entwickelung das Verhältniß des Bewusstseins zu seinem Object."

Doch, dies alles betrifft nur die Genesis und Modalität der speculativen Methode einer Dogmengeschichte, als der Bedingniß für die so erst mögliche Erhebung dieser Geschichte zu einer Wissenschaft. Der Endzweck solcher Methode aber soll historische Beweisführung dafür sein: daß das dogmenwissenschaftliche Denken in christlicher Zeit seine allein absolute Entwickelung gewonnen habe in dem Umschwunge von blos theologischem Denken in philosophisches Denken; d. i. in seinem Erwachen zu dem Bewusstsein, wie es erst als selbständiges Denken seinen Begriff erfülle und nun die Bestimmung habe, ganz vom unselbständigen noch sogenannten Denken auszuscheiden und an dessen Statt sich einzusetzen [2]).

[2]) Die Begründung bei Baur lautet in kürzern Worten so: „Gesammte christliche Dogmenzeit theilt sich in zwei dem Sachen-Inhalt und Charakter wie

Diese Kriegserklärung gegen das theologische Dogmendenken, und die Zurüstung der „Dogmengeschichte" zu dem Berufe, das Brechen des philosophischen Denkens mit dem theologischen historisch zu erzwingen, tritt in geraden Gegensatz mit der herrschenden protestantisch-theologischen Fassung christlicher Dogmen-Wissenschaft wie Geschichte, oder des Wissenschaftlichen in christlichem Dogma und seiner Entwicklung. Das geschieht aber nicht wider die Mängel und Fehler derselben allein, sondern zugleich wider ihre falsche Anwendung des christlichen Princips, der Positivität des Christenthums; nämlich wider den Grundirrthum: aus dieser menschen-göttlichen Geistes-Anstalt nicht endlich ein philosophisches Religion-Denken, d. i. ein selbständiges Aufsuchen des an sich Wahren, zu entwickeln, sondern fort und fort nur ein theologisches Religion-Glauben und Lehren herzuleiten. — Nun ist dies zwar ein Kriticismus, welcher von jedem andern als philosophischem Denken ausdrücklich sich lossagt, und welcher von Ebendiesem entweder auch den Dogmaticism angenommen hat, oder dem Skepticism als Skepsis das Recht ertheilt und die Pflicht auflegt, an das Dasein einer Philosophie als Wissenschaft des Wissens oder gar als Wissen nicht zu „glauben," sondern nur es herbeizuwünschen oder resp. herbeizuführen. Allein im Reiche des Intellectuellen und Moralischen hat die nächste Wirkung eines Angriffs auf den Angegriffenen Dessen Selbst-

dem Zeitumfange nach sehr ungleiche Stadien oder Zeitalter. Im ersten, vor dem Auftreten der neuern Philosophie, gab es unter Christen eigentlich kein philosophisches d. i. freies Denken, sondern ein immer zunehmendes Erlöschen desselben, indem es nur in der ihm fremden bindenden Form des Glaubens sich zu entwickeln strebte. Das andere Stadium, seit Erscheinen der neuern Philosophie, eröffnete sich mit der That des Geistes und seines Denkens, sich loszureissen vom Dogma und von dessen Glaubensform; und es führte dann sich fort in einer rein philosophischen Denkreihe. So hat Philosophie und Philosophie-Geschichte existirt nur im vorchristlichen Alterthum und in der neuern Zeit. In der zwischen Verdrängung und Herstellung der Philosophie in der Mitte gelegenen Zeit, [welche also für wahre Vernunft und wahres Denken ein Mittelalter zu heissen hätte,] war blose Theologendogmen-Geschichte in die Stelle einer Philosophie-Geschichte getreten. Die Aufgabe der wiedereingesetzten wahren Denkwissenschaft ist: nicht etwa blos von der Last kirchlichen Lehrgesetzes, und von der für Religion gleichgültigen oder störenden Zuthat scholastischen Lehrwitzes oder falscher Schuldoctrin zu befreien; vielmehr, das freie reine Denken, im Allein-Interesse und in der Allein-Form denkender Vernunft, voll einzusetzen in sein Höherrecht über das theologische Denken, dieses sogenannte Denken nach religiösem Interesse und in Form des Glaubens an Kirche oder an eine heilige Schrift. Denn nur wenn das Denken seinen Anfang ganz in sich selber hat, wird es Entwickelung nicht eines nach Auctorität Wahren, sondern des an sich Wahren aus ihm selber."

erkenntniß zu sein. Hier also der Theologen und Theologie-Historiker Selbstprüfung, ob vielleicht die Untüchtigkeits-Erklärung theologischen Denkens zu Dogmen-Denken von ihnen irgendwie mitveranlasst sei. Je sorgloser nämlich von den Theologen das Wesen christlichen Dogma's zugleich in wissenschaftliches Denken gesetzt wird, um so größer ist natürlich das Bedürfniß, den Anspruch auch des theologischen Denkens auf Wissenschaftlichkeit durch die That zu erweisen, durch geschehene und noch geschehende That. Wirklich herrscht unter den Dogmatikern und Dogmenhistorikern ein, sonst seltenes, beinah durchgängiges Einverständniß über die Mitwesentlichkeit sogenannten höhern wissenschaftlichen Denkens im Begriffe christlichen Dogma's.

Als Sprecher für die Uebrigen, gewissermaßen auch noch die neuesten Dogmatiker, wie Liebner, Joh. Pet. Lange, Martensen, Ebrard, kann hierin Kliefoth eintreten. Nach Dessen „Einleitung in die Dogmengeschichte" ist, ausser (christlichem und kirchlichem) Geist und Wort, eben Wissenschaft das der Wesentlichkeit nach gleichstehende eine von den drei Wesens-Merkmalen oder Momenten, welche das Dogma zu Dogma machen; und zwar, als ein sich von blosem Reflexions-Vorstellen, wie das Dogma von blosem Glaubens-Werk und Gegenstand, unterscheidendes Denken oder Wissen. Gleichwol wird sehr bestimmt ausgesprochen die gänzliche Unterschiedenheit auch solches höher wissenschaftlichen theologischen Denkens von philosophischem: ersterem ist zuerkannt volle Abhängigkeit von gegebenem, von ihm nicht wesentlich zu änderndem Inhalte; letzterem, volle Selbständigkeit seinen ganzen Inhalt sich selber zu geben. Hiernach bleibt völlig ungewiß: ob oder wie jenes Wissenschaftliche, als vom Wort und auch-positiven Geist ganz abhängiges und also blos formirendes, den Charakter höhern wissenschaftlichen Denkens dem philosophischen gegenüber behaupten könne; zugleich, ob oder wie sein dogmisches Miterzeugniß wirklich verwandelt sei, aus blosem Gegenstande des Glaubens nach nur zureichenden Gründen, in einen Gegenstand des Wissens aus nothwendigen Denkgründen. Historischerseits aber ist doch wol zugeständlich gewiß: daß die wirkliche Dogmen-Entstehung und Entwicklung nicht durchgängig oder ausschliessend geschehn durch ein vom Positiven ganz abhängiges, also gar nicht auch philosophisch-wissenschaftliches Denken. So bleiben dann beide Aussagen, von Freunden oder Gegnern der Theologie, unerledigt: entweder, die Entwicklung sei allzu wissenschaftlich geschehn, um eine rein theologische zu heissen, um mit ganzem Rechte als ein Theologiren von Philosophiren ausgeschieden zu werden; oder, allzu unwissenschaftlich,

um als ebenfalls höher wissenschaftliche Entwicklung insofern mit philosophischer auf dieselbe Linie gestellt zu werden.

Um diesen Grenzstreit der zwei Mächte nicht, wie es nach Obigem in Aussicht sich stellt, in Kampf um Existenz ausarten zu lassen, kann nimmer genügen, nur das Zusammensein aller drei Momente im Wesen des Dogma zu setzen, des Geistes und des Wortes und der Wissenschaft. Vielmehr bedarf's, so scheint es, mindestens zweier Dinge: Art und Maß der Wesentlichkeit „höher-wissenschaftlichen" Denkens in religiösem und in christlichem Dogma zu untersuchen; dann, gesammtes inneres Verhältniß zwischen dem wissenschaftlichen und den zwei andern nichtwissenschaftlichen Begriffs- oder Wesens-Bestandtheilen solchen Dogma's, nach allen seinen Beziehungen und vielleicht selbst nach dem Aeussern hin, zu erörtern.

2. Standpunct der Kirchenthümlichkeit.

Strenges Kirchenthum setzte „das göttliche Pneuma in der Kirche" als das supranaturale Princip aller Dogmen-Genesis in Menschengeist, und zwar als in Kirche ausschließlich wie für sie nothwendig wirksames. Ebendasselbe stellte das Bestehn hoch über die Bewegung, als das größere Erforderniß für Religions-Ausübung wie für Religions-Gemeinschaft. Aus beiden Gründen zusammen hatte die gesetzliche Bedeutung des Dogma-Wortes, in Vergleich mit der wissenschaftlichen, unbedingtes Höher-Recht und Gewicht. Alle Lehr-Wissenschaft hatte am göttlichen Pneuma der Kirche ihr den Inhalt allein-normirendes und garantirendes Princip, am Lehr-Gesetz der Kirche ihre die Dauer des ihr zugestandenen Einflusses allein-bestimmende Grenze. Von allen zugleich wissenschaftlichen Fortbewegungen des Dogma waren die allein anerkannt, welche im Glauben an das Kirchen- wie Ur-Pneuma geschehn, welche in den stetigen tenor und connexus des bisher in der Kirche Angenommenen sich eingereiht, und welche nicht durch einen kirchengesetzlichen Abschluß ungesetzlich gemacht worden. — Hiernach war allein-berechtigter Inhalt, oder doch allein-wichtiger positiver Gehalt einer Dogmen-Geschichte die Kirchenlehre in ihrer allmäligen Ausbildung. So als Geschichte eigentlich nur der Kirchen-Dogmatik oder Symbolik, mit deren zu polemischem Zwecke eingelegtem historischen Gegenbilde, der Häresie im Umrisse, hat katholisch und protestantisch kirchenthümliche Dogmengeschichte sich aufgestellt. Das ergab dann ihre Selbst-Abgrenzung in der Zeit: jede durfte und konnte nur bis zu ihren allein-kirchlichen Lehr-Abschlüssen sich fortführen. Freilich entstanden nun so viele dogmenge-

schichtliche Schlußpuncte, als kirchliche Standpuncte. Die Katholiken selber wussten nicht, wenigstens nicht alle, ob das sechste oder das dreizehnte Jahrhundert das letzte Dogmen-Jahrhundert sei; die Protestanten nicht, ob 1577 oder 1619 oder sonst ein Jahr. Was Katholiken in der Geschicht-Ausführung thaten, das machten einzelne Protestanten für Diese wenigstens zur Vorschrift in Encyklopädieen: nicht Exegese allein, sondern „die Symbolik sammt Dogmatik einer bestimmten (Theil-) Kirche sei voranzustellen aller Dogmen- und Kirchengeschichte, damit der historische Theolog jeder bestimmten Kirche seine Stellung zur Geschichte der Kirche begreife.“ Dies Begreifen wird freilich Erforderniß sein.

Für Geschichte aber, damit Solche möglich bleibe, findet in Betreff des Dogmen-Gesetzthums Aehnliches statt, wie vorhin in Bezug auf Dogmen-Wissenschaft: es bedarf, hinsichtlich der Gesetzheit als Wesensmerkmals im Dogma-Begriffe, einer strengern Untersuchung und Unterscheidung zwischen ihrer Nothwendigkeit für Kirchenthum und ihrem Recht durch Christenthum.

3. Aus christlicher Dogmen-Historik.

Eine Untersuchung des christlich historischen Rechts genannter zwei dogmatischen und dogmengeschichtlichen Standpuncte, nach deren in sich folgerechter Selbstfassung, würde allerdings nicht unmittelbar oder sofort zurückzugehn haben auf das im Christenthum historische Recht der herkömmlichen zwei Dogma-Merkmale selbst, auf die Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit. Das für sie Näherliegende wäre die von beiden Standpuncten aus geschehene Auffassung und hervorhebende Geltendmachung des einen oder des andern dieser Merkmale. Indeß werden hier nur einige Grundlinien zu dieser so schwierigen Untersuchung zu zeichnen unternommen. Und Diese liegen, da sie nur historische sein, somit streng in den Grenzen positiv-christlicher Lehrfrage sich halten sollen, nothwendig zuerst wie zuletzt im Neuen Testamente vorgezeichnet. Alle Gründe und alle Maße der Berechtigung oder Nichtberechtigung beider Dogma-Merkmale, wie darnach beider dogmischen und dogmenhistorischen Standpuncte, müssen in der Urkunde alles christlichen Rechts unmittelbar oder doch mittelbar gegeben sein, in erster Stelle nur aus ihr entnommen werden. Geschichtlich unstatthaft ist, die volle Angemessenheit genannter zwei Merkmale an die Natur christlichen Lehrens ohne weiteres vorauszusetzen, nur etwa mit einer Bedingniß wider die „Uebertreibungen oder Einseitigkeiten“ auf jenen zwei Standpuncten. Das uranfängliche Christenthum hat ein Selbst-Recht,

auch vor dem von ihm erst entliehenen Recht seiner Entwicklungen in Kirchen und deren Schulen [3]).

Die Zweifel über Art und Sicherheit authentischer Ueberlieferung des christlichen Lehrens berühren hier nicht. Denn wem es so gefällt, der denke sich, das Vorfragen beim Christenthum in Betreff jener zwei Dogma-Merkmale geschehe nur bei „der gemeinen Ueberlieferung" von ihm. Eben dieses „gemeine" Christenthum war dasjenige, auf welches die Anwendung jener zwei Dogma-Formen allezeit geschah, und dessen Reinerhaltenheit in derselben fraglich ist. Und interessant genug wär' es immer, im Fall daß es ein noch reineres Christenthum gegeben hätte, nachzusehen, wie die zwei auf das „unreine" angewandten Formen diesem sich angepasst haben. Doch, wie eben gesagt, die allein vorhandene neutestamentliche Ueberlieferung von einer christlichen Religion ist, im Ganzen, auch allein diejenige gewesen, auf welche überall eine Anwendung wissenschaftlicher und gesetzlicher Lehren-Form stattgefunden hat.

Wie nun die Herübernahme scientifischer und legaler Lehren-Behandlung oder Aufstellung aus dem Kreise des Nichtchristlichen sich verhalten habe zur Positivität des Christlichen, das ist gerade deshalb umsomehr fraglich, weil die Unbestimmtheit oder Unentschiedenheit und Uneinigkeit über den Positivitäts-Begriff im Christenthum durch alle seine Zeiten hindurchgereicht hat. Es gab stets ein Schwanken über das innere Verhältniß zwischen zweierlei, gleichsam unmittelbaren und mittelbaren, Bestandtheilen dieser Religion: zwischen Dem, was sie rein in ihr selbst bringe der menschlichen Natur, um auf sie umbildend zu wirken; und Dem, was sie theils an dieser Natur wie sie ist mit sich vereinbar setze, theils durch ihre Wirkung auf sie mit sich vereinbar mache. Die genannten zwei Formen gehören bekanntlich nur dieser letztern Classe an, sind accessorische oder accidentielle, nicht primitive, also jedenfalls keine substantiellen. Nun ist allerdings stets in der Kirche selbst auch die weitere

---

[3]) Wäre z. B., um christliche Lehre zu Dogma und ihre Geschichte zu einer Wissenschaft zu erheben, volle Gleichstellung mit Dem, was im Wissenschaften-Bereich dem vollendeten Begriff nach „Lehre" heisst, erforderlich: so würde folgerecht auch volle Gleichstellung christlicher Lehr-Vorschriften mit Staats-Gesetzen, gleichwie christlicher Religionsgemeinschaft mit Staat, nothwendig sein, um die christliche Kirche zu einer wissenschaftlich vernunftgemäßen Gemeinschaft und die Kirchengeschichte zu einer Wissenschaft zu machen. Idiosynkrasie und Einseitigkeit, welche nicht auf specifische Unterschiedenheiten achtet, ist rechtlos auch gegenüber einer andern ihr entgegengesetzten Einseitigkeit. Dem wissenschaftlichen wie dem kirchenthümlichen Interesse muß sein Maß mit-bestimmt sein von der Natur seines Gegenstandes.

und freiere Fassung des Begriffes christlicher Offenbarung und Positivität angenommen gewesen, vermöge deren eine nachfolgende selbstmitthätige Entwickelung als nachdauernde Folge der Stiftung gesetzt wurde. Aber, die hiermit gestattete zweite Classe von Bestandtheilen oder Eigenschaften eines ächt Christlichen, als abgeleiteten und secundären, blieb immer an die doppelte Bedingung oder Einschränkung gebunden: daß sie sich erwies als wirklich abgeleitet oder vereinbar; und, daß sie sich nicht erklärte für gleich dem Ursprünglichen. Unter beide Bedingungen sind jene zwei Formen sorgfältiger zu stellen, als geschehn ist. Aechtheit oder Reinheit, historische Wahrheit des Christenthums als Lehre erstreckt sich nicht auf deren Materie allein, sondern auf deren Form zugleich. Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit sind zwei Formen für eine Sache. Wol hat hier die Sache, die christliche Lehre, nicht absolut selbst sich die Form gegeben, in dem Sinne, daß die in welcher sie bei ihrer Stiftung auftrat alle andere und so die zwei genannten schlechthin von sich ausschloß. Aber, diese ihre Stiftungsgestalt ist von ihr dadurch, daß sie in ihr auftrat, als die ihrer Substanz oder Wesenheit adäquateste eingesetzt; und die durch sie für sie zulässigen anderen, dergleichen die zwei, hatten nach ihr als der normalen oder principalen sich zu richten, nicht umgekehrt. Die auch innere Wesentlichkeit der Stiftungsgestalt christlicher Lehre selbst aber wird nachfolgend zu erweisen sein, nachdem hier der Grundsatz ihrer principalen Normalität neben der der Sache festgestellt worden.

Einige Grundsätze für die Anwendung der zwei accidentiellen Dogma-Merkmale oder Formen sind schon vorläufig im Allgemeinen feststellbar.

So sind, zuerst für Bewegung und Wissenschaftlichkeit, Art und Grad derselben hier zu bestimmen nach mindestens drei Momenten. Erstens, vermöge des Begriffs Religion, zumal einer Volksreligion, ist fraglich: ob das Werden des Dogma, sowol in sich selbst betrachtet wie in Bezug auf seine Bestimmung als wirkender und vorzugsweise moralisch wirkender Kraft, zugewiesen sein solle einer nur als Denken und als auf Wissen gerichtetes Denken gefassten Wissenschaftlichkeit, somit dem intellectuellen Menschen allein als seinem einzigen oder auch nur nächsten Bildungs-Quell und Grund, oder vielmehr zugleich, wenn auch blos secundär, dem ganzen Menschen und dem Leben. Zweitens, die Bestimmung der Religion für eine Gemeinschaft hat wesentlich mit zu entscheiden: wie in ihr das Princip der Bewegung nebst der Wissenschaftlichkeit sowol selbst zu repräsentiren sei, als mit dem des

Bestehns in Recht und Gewicht sich zu theilen habe *). Drittens, das Urchristenthum ist als positive Religion die Quelle und Norm für christliches Lehrbilden gewesen, nicht nur an sich, sondern im Bewusstsein und Glauben der Allermeisten, durch welche es eine Geschichte gehabt hat. Darum ist zu untersuchen: ob oder inwieweit die Stiftung desselben die Materie und die Form seiner zugleich wissenschaftlichen Lehrfassung in dem Sinne und Maße freigelassen habe, daß ihm auch noch ein Begriff von Wissenschaft entspreche, welcher sich einzig in Denken und Wissen setzt, welcher sich unbedingt und auch in diesem moralischen Bereiche über die Glaubensform als eine gemeine blose Vorstufe stellen muß und stellt.

Ebenso für Bestehn und Gesetzlichkeit, sind Art und Grad derselben hier zu bestimmen nach zwei Momenten: nach Zweck und Wesen der Religion überhaupt, und des Christenthums insonderheit. Schon im allgemeinen Gattungsbegriffe Menschengemeinschaft, etwa als Bürgerthum und Staat, ist Bestehn sammt Gesetzheit nur das vergleichungsweise näherliegende Wesensmerkmal, ist Bewegung und Freiheit das secundär mit-wesentliche; wiefern Staat ohne das zweite nicht recht sein kann, ohne das erste überhaupt nicht sein kann. Im Begriffe Religions-Gemeinschaft nun, als einer in noch verstärktem Sinne moralischen Anstalt, ist die zum Bestehn nothwendige Gesetzheit dieselbe, deren Sinn und Maß aber mit-bestimmt und eingeschränkt durch ein von Religion und Geist gefordertes Maß der Freiheit und Bewegung; obwol so, daß auch wechselseits Diese an Jener ihr Maß und ihre Schranke hat. Denn der specifisch sittliche Charakter einer Religionsgemeinschaft hebt doch nicht deren physischen Charakter als Gemeinschaft überhaupt auf. — Im Begriffe christlicher Religionsgemeinschaft, welcher denn doch wol ein historisch gegebener und noch Eigenthümliches enthaltender bleiben wird, liegt eine ihm eigene fernerweite Bestimmung über Art und Grad der Gesetzheit für das Bestehn, gleichwie der Freiheit für die Bewegung, und über das rechte Verhältniß zwischen Beiden. So ist

*) Der gemeinsten Irrthümer sind hier drei gewesen. Ein erster: daß das Princip der Bewegung nicht zugleich ein erhaltendes sei. Das ist es aber eben als fortbildendes: theils weil die in ihm gemeinte Beweglichkeit keine absolute ist, um nicht eine unsinnige zu sein; theils weil im Fortbilden selber eine erhaltende Kraft liegt. — Ein zweiter Irrthum war: daß es nur als stets gleich fortdauerndes Bestehn ein Bestehn gebe. Dann wäre anderer- und seinerseits auch das absolute Werden, als Nur-Bewegung, in seinem Rechte. — Ein dritter: daß Wissenschaft das einzige Fortbildungs-Princip, wie daß Gesetz das einzige Mittel zu Bestehn sei. Es weiset aber die intellectuelle und die moralische Menschennatur auf noch Anderes, als diese Zwei, hin.

z. B. keineswegs Freiheit der Bewegung allein indicirt in dem geistigen und sittlichen Grundcharakter christlicher Religion. Denn Dieser wird mit-bestimmt und eingeschränkt durch die Positivität Ebenderselben, gleichwie durch das zu jeder Gemeinschaft Erforderliche.

4. Die Aufgabe.

Solche zweifach gewendete urhistorische Rechts-Untersuchung ist nur Aufsuchung der Gründe historischen Rechts für den tradirten Begriff von Dogma mit seinen zwei Merkmalen, und darnach zugleich mit jenen zwei Standpuncten oder Behandlungsarten. Dieselbe ist sich viel zu gut ihres „blos historischen Verstandes" bewusst, um auch der Dogmatik und nicht einzig und allein der Dogmenhistorie etwas vorschreiben zu wollen. Daß sie aber in letzterem Gebiete nicht Usurpation sei, ist den professionirten Inhabern der zwei Dogmen-Standpuncte und den absonderlichen Vertretern der vielgenannten zwei Dogma-Merkmale sicher klar; aus der selbstgeschichtlichen Natur dieser Untersuchung, indem sie eben nur auf den geschichtlichen Anfang des *Gegenstandes* zurückgeht. Die Voraussetzung ist nur: daß das Christenthum als factisch irgendwie positive Religion noch erkennbar sei; dann etwa noch, daß die in sich selber mehrern Kirchen und Wissenschaften wenigstens die Präcedenz dieses Positiven vor ihren Entwicklungen zugestehn. Es ist nachgerade Zeit, den *positiv-christlichen Begriff von Religionslehre* als den, welcher vor und über dem scientifischen und legalen stehe, wenigstens *auch* durchzuführen als Princip für christliche Lehrgeschichte. Der Sinn dieser Forderung *christlicher* Dogmenhistorik soll ja nur sein: die Principalität des authentischen Begriffs von „Lehre" im Christenthum mit der bedingungslos gleichen Wesentlichkeit des Scientifischen und Legalen als eine auch berechtigte „Meinung" in die Schranken zu stellen; damit alle Standpuncte zu ihrem Rechte kommen und sich an einander messen.

An nachfolgende, obwol nur flüchtig zeichnende, Darlegung des *obersten Grundsatzes oder Kanons christlicher Dogmenhistorik* aus dem Neuen Testamente reihen sich dann von selbst einige *Folgerungen* an, als nächste allgemeine Grundsätze der auf Geschichte christlicher Religionslehre bezogenen Historik. Diese vermag eine sogenannte „*Dogmengeschichte*" nicht anzuerkennen, sondern setzt die Nichtigkeit derselben als einer von Kirchengeschichte getrennten eigenen Geschichte; ebenso die gleiche Unmöglichkeit einer *Kirchen-Geschichte ohne Theologie-Geschichte*, wie Dieser ohne Jene. Nur

für Philosophie-Geschichte bleibt Selbständigkeit, obwol auch keineswegs Abtrennbarkeit. — Ferner, die Untersuchung des biblischen oder urgeschichtlichen Grundes jener zwei Dogma-Merkmale ist zugleich Untersuchung des höchsten historischen Rechtsgrundes der Symbolik und Dogmatik, d. i. der öffentlichen und der privaten Dogmatik. Hiermit erhalten ihre Grundlegung die Geschichten dieser zwei Glaubenslehrkreise, natürlich als bloser Bestandtheile ihres Ganzen, der gesammten christlichen Kirchen- und Theologie-Geschichte.

Der Anfangspunct dieser Geschichte in der Zeit könnte selbst dann kaum zweifelhaft sein, wenn er für eine abgesonderte „Dogmengeschichte" gesucht würde. Die große Mehrheit der Dogmenhistoriker hat denselben in die nächst-apostolische Zeit gesetzt; selbst Marheineke. Die zwei Haupt-Ausnahmen sind Kliefoth und Baur. Ersterer setzt den Anfang erst nach den drei ersten Jahrhunderten; gemäß der so unhaltbaren wie undurchführbaren Unterscheidung zwischen Reflexion und Dogma. Letzterer setzt ihn in's Neue Testament selber; auf Rechnung der in Diesem bereits vorfindlichen Differenzen, als Anzeichen begonnenen Entwickelns, zugleich von wegen der in ihm allein-vorliegenden blos mittelbaren Ueberlieferung von des Stifters persönlichem Lehren. — Schon die unvermeidliche Erörterung der Natur dieser blosen „Mittelbarkeit" wie jener „Differenzen," (ob Beide wirklich so stattfinden, und wie sie zur nachherigen Lehrentwicklung einerseits, zur Normalität des Neuen Testaments andrerseits sich verhalten), würde das Zurückgehn bis auf die Ur-Kunde fordern. Der absolute Nothwendigkeitsgrund aber, die neutestamentliche Lehre nicht blos vorauszusetzen, sondern voranzustellen, ist die doppelte Thatsache: daß, theils an sich, theils der herrschenden Anerkenntniß nach, Gehalt und Form des neutestamentlichen Religion-Lehrens Basis und Norm des nachgefolgten Dogmatisirens gewesen ist. Dieser factische Nöthigungsgrund bleibt gerade umsomehr, je mangelhafter die Praxis der Thesis entsprochen hat. (Zu diesem Mangel gehört eben ganz vorzüglich die Verwandlung des Religionlehrens in Dogmatisiren, d. h. wissenschaftliches Lehrsätze-Machen und kirchliches Lehrgesetze-Machen. Weshalb auch die Namen „biblische Theologie oder gar biblische Dogmatik" nur ὕστερα πρότερα sind.) Doch, bei Nichttrennung der Lehr-Geschichte von Geschichte der Kirche ergibt sich ohnehin: daß der Anfangspunct am Anfange liegt, daß die Stiftungs-Geschichte der Religion, als That und Lehre in Eins, die vorangehende wie grundlegende ist für alle ihre Folge-Geschichte.

II. Neutestamentliche Gestalt des Religion-Lehrens.

1. Vorangänge in vorchristlicher Zeit.

Bedeutsam bleibt es, obwol sehr erklärbar, daß die zwei Hauptformen christlicher Lehr-Aufstellung, welche in der Kirche aus Nichtchristlichem entlehnt worden sind, vielmehr von den am fernsten stehenden Griechen-Römern, als aus dem ungleich verwandteren höhern Orient Indiens und Persiens stammen; daß sie selbst vielmehr mit dem der evangelischen Lehre entgegenstehenden Jüdischen, als mit dem ihr so nahe gekommenen prophetisch-Hebräischen zusammentreffen.

Das Heidenthum Mittel- und Ost-Asiens, zumal im vor-buddhaischen Brahmanen-Alterthum Indiens, war bekanntlich ein ganz anderes, als der (im Alten Testament beinah allein berücksichtigte) Götzendienst Vorderasiens, ein verkommenes losgerissenes Bruchstück von Jenem. Aber ein noch viel entschiednerer Gegensatz des Orients gegen Griechen- oder Römerthum in Sachen der Religion tritt bei den Israeliten hebräischer Zeit hervor. Wesen desselben war: monotheokratische Fassung des Göttlichen als Weltgottes, wenn auch zunächst nur in besonderer Beziehung zu Einem auserwählten Völkerstamme; und zwar, nicht blos als Gedanke oder Lehrsatz unter den Weisen der Nation aufgestellt, sondern als Grundsatz und Kraft in's Leben oder doch in's Bewusstsein des Volkes hereingeführt. Solcher Auffassung entsprach die Bestimmtheit alles Lehrens wie Thuns, in der Beziehung zwischen Göttlichem und Menschlichem, durch den Gottkönig selbst, nicht durch Menschen-Staat und Wissenschaft.

Dies Hebräer-Prophetenthum, nach Moses zu einer weit höhern Stufe entwickelt, gleichwie es in so Vielem sonst ein Weissagen und Vorbilden neuer Weltordnung gewesen ist, wurde bereits der Uebergang von bloser Gesetz-Religion zu Lehr-Religion, von nur legaler zu auch moralischer Fassung der theokratischen Grundidee aller wahren Religion. In ihm traten die מִצְוֹת יְהוָה der Thorah als דִּבְרֵי יְהוָה der Prophetie auf. Diese „Gottesworte" (λόγια θεοῦ) stellten sich zwar, auch wenn sie vielmehr belehrenden als verordnenden Inhalts waren, noch als göttliche Willens-Erklärungen hin, ebenso wie die eigentlichen Gesetze für's handelnde Leben, das fürwahrhaltende Annehmen gebietend als einen Act des Gehorsams. Aber sie gingen doch zugleich auf Selbst-Einsicht und Selbst-Bestimmung der Empfänger. Hiermit verlieh die Propheten-Lehre ihrer Aneignungs- und Daseins-Form in den Subjecten schon Etwas von dem sittlichen Charakter des Glaubens; dessen Begriff allerdings der alten Welt im Ganzen uner-

reicht und nur nicht ganz fremd geblieben ist. Die Hebräer-Religion prophetischen Antheils also hat Dogmen nicht völlig im Gesetz-Sinne allein gehabt. — Eine Annäherung an die andere Form, an weltwissenschaftliche Haltung, eignete mehr der, von der prophetischen engeren Sinnes noch unterscheidbaren, hagiographischen Hebräer-Literatur; doch auch sie nicht ohne die theokratisch-supranaturalistische Voraussetzung, als höchste Begründung und Beziehung.

Hingegen, als das Hebräerthum, sammt seiner höhern Entwicklung von Prophetie des Gesetzes zu Prophetie des Geistes, untergegangen war in Judenthum: da nahm das rabbinische Schulwesen theils ganz wieder die einseitig gesetzliche Richtung, verwandelte sogar noch die Gesetz-Religion in Gesetze-Doctrin, theils bildete es jene weltwissenschaftliche Gestaltung zu förmlichem Anschluß an fremde Wissenschaft fort. Die Dogmata der Schulen bei den Chaldaisten waren, nach Inhalt und nach Art des Behandelns wie Anwendens, Auflösungen des Gesetzes in ein Chaos feiner oder selbst fremder Atome. Deren dem Urgesetz gleiche bindende Gewalt, vermöge der mehr scholastischen als ekklesiastischen Organisation des bürgerlichen und gottesdienstlichen Volksregiments, erstickte den religiösen Gedanken und den moralischen Willen. Die Dogmen der Hellenisten-Schulen waren Versuche, den ererbten Lehren wie Gesetzen griechenwissenschaftlichen Sinn und Charakter aufzuprägen. Allein, solche Lehren-Wissenschaft, welche die Wahrheit des positiven Eigenen schon voraussetzte, Dieses nur mit dem Inhalt des Fremden auszugleichen und durch dessen Beweisarten zu stützen unternahm, vermochte wol die aus ihrem natürlichen Grund und Boden auf einen künstlichen verpflanzte Religionslehre in ihrer Reinheit zu gefährden, nicht aber neue Wahrheit und Kraft in sie zu legen.

So theilten sich die zwei Fractionen, wenn auch nicht denationalisirter, doch von der Propheten-Höhe herabgesunkener Juden-Gelehrsamkeit in die zwei Bedeutungen von „Dogma." Und aus diesen beiden gleichmäßig war entschwunden jener prophetische Anfang zu einer Glaubens- und Sittenlehre, welche zugleich auf Hingebung an den göttlichen Geist beruhte und auf Gründung eigener Erkenntniß und Willensbestimmtheit sich richtete. Diese Dogmata konnten nun nicht mehr die Wirksamkeit Dessen behaupten, als was sie noch ferner gelten wollten, göttlicher Geistes-Erzeugnisse, sondern nur Dessen, was sie waren, menschlicher Satzungen. Weniger mislang das dogmische Zurückstreben zur Prophetie, ungeachtet des Gräcisirens, bei den Essäern und Therapeuten oder bei solchen Alexandrinern wie Philo.

Bei den Griechen hatte die Erhebung über das gemeine Vorstellen und Behandeln der natürlichen und göttlichen Dinge begonnen mit nomothetischen oder gnomischen Aufstellungen und mit Theologumenen ihrer ältesten Weisen und Dichter. Neben Diese und an Deren Stelle waren dann Philosophirende und Philosopheme getreten, als Organe und Formen höheren Denkens und Bildens. Jener Anfang zu Theologie als Lehren-Wissenschaft und zu einer Politik als zugleich Lehren-Anordnung über göttliche Dinge, also zu Dogmen als Lehren und Lehrgesetzen einer Religion des Volks, er ging bald unter in Religions-Wissenschaft nur für Gebildetenstand und in nur-weltliches Staatswesen neben Mythen-Cult für die Gesammtheit. Die Massivität des Römer-Volks und Reichs aber war in anderer Weise ungeeignet zu Fassung oder Ausführung des Gedankens einer Volksreligions-Lehre.

Wenigstens in den vier letzten vorchristlichen Jahrhunderten griechisch-römischer Welt gab es nur entweder Religions-Mythus oder Religions-Philosophie. Die Neoplatonik dann ist nie eine große Macht auf's Volk geworden. Darum konnten auch beide nachmals aus Heidenthum und Judenthum in's Christenthum übergetragene Dogma-Bedeutungen nur aus Schulen- oder Staaten-Gebrauch entlehnte sein.

2. Lehre als Evangelium, als neue Bundesverkündigung.

Für gesammte Gottes-Anstalt zum Weltheil durch Christus hat deren Urkunde nur solche Bezeichnungen, die das Wesen derselben aussprechen als ein Wesenunterschiedenes von Juden-Gesetz wie von Heiden-Wissenschaft oder Weisheit, als die gleichartige und doch ungleich höhere Erfüllung der Prophetie des alten Bundes. Die herrschenden Namen alle zeigen es an: εὐαγγέλιον, ὁ λόγος und ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ oder ὁ λόγος und ἡ ἀλήθεια schlechthin, λόγια θεοῦ, ἐντολαί, zurückweisend auf den Inhalt und Ursprung; κήρυγμα, διδαχή, παράδοσις, entlehnt von der Mittheilung; auch πίστις, übergetragen vom subjectiven Aufnehmen und Dasein auf's Object.

Hingegen δόγμα: nur theils von heidnischem Staatsgesetz Luk. 2, 1. Act. 17, 7.; theils von mosaischen oder rabbinischen Staats- oder Schul-Gesetzen für Religion, als blosen Satzungen für den äussern Menschen Eph. 2, 15. Kol. 2, 14. 20. [Ueber Act. 16, 4. s. unten.] Auch das Wort θεολογία ist nicht angewendet. — Doch wird die Ausschliessung oder Vermeidung der zwei Namen sich erweisen als nicht in gleichem Maße in der ursprünglichen Lehr-Fassung des Christenthums selbst gegründet. Das erhellt schon vorläufig daraus, daß nicht auch auf den Namen „Theologie“ anwendbar ist der Gesammt-

grund, welcher beide Dogma-Bedeutungen vermeiden ließ: nämlich die Stellung, welche im Christenthum das Pneuma als ἀρχή und als τέλος, oder in archologischer und in teleologischer Hinsicht, einnahm. Mochte das Göttliche als der höhere Wirkungs-Grund im Menschen, oder als der geistige Wirkungs-Zweck in ihm und für ihn betrachtet werden, die Lehre von einem so über den Menschen stehenden und so zu den Menschen sich stellenden Göttlichen trug, von diesem ihren Gegenstande, einen zweifachen Charakter, welchen weder Wissenschaft erwirbt, noch Gesetz erzwingt.

Die Benennung δόγματα, nach ihrer Bedeutung in den Schulen, hatte gegen sich das ihr anhaftende blos menschliche Entstehn, das erst Werden und stets Ungewißbleiben; während des Evangeliums absolute Wahrheit ewiges Sein und unbedingtes Gewißsein in sich schloß. Ausserdem, das selten von Schuldogmen ferngehaltene Unpraktische und Unvolksmäßige; während die evangelische Botschaft an alle Welt und an alles Volk lautete, ohne Bildungs- wie ohne Standes- und Völker-Unterschied. Ein δοκεῖν ἀνθρώποις, selbst wenn es das Setzen eines durch Denken Erkannten anzeigen sollte, war verdrängt durch die göttliche Positivität und Absolutheit, welche in allen jenen authentischen Namen der Heilsanstalt oder der Kunde von ihr als einer göttlichen Thatsache lag. Und diese ursprüngliche Eigenschaft der Gottgegebenheit konnte eine andere, als sie war, auch nicht werden durch die Menschlichkeit der nach Stiftung und Urverkündigung der Anstalt deren Weiterverkündigung oder auch Entwicklung Vermittelnden.

Daher blieb es dann die Natur des christlichen „Glaubens" im objectiven Sinne, sein eigenes Wesensmerkmal mitzutheilen dem christlichen „Glauben" im subjectiven Sinne, als abgeleiteterweise auch das seine. Nämlich: der Pistis, als der göttlichen Botschaft und Lehre, absolute Insichselbst-Wahrheit und Gewißheit ist zugleich der Verpflichtungs-Grund und der Berechtigungs-Grund zu Pistis, als des Subjectes absolutem Gewißsein von der absoluten Wahrheit und Gewißheit des Objects, worin eben im christlichen Glaubens-Begriff das eine seiner zwei subjectiven Wesensmerkmale besteht.

Die Benennung δόγματα, nach ihrer Bedeutung in den Weltstaaten oder auch in Jehovah's einstigem Gesetzstaat, hatte gegen sich den an ihr haftenden Zwang; während die evangelische Gottes-Botschaft und Lehre, mit ihren Forderungen wie Eröffnungen in Bezug auf das Göttliche und das Heil, nur freiem Zustimmen oder Gehorsam vorgehalten, nicht als Gesetz oder Gebot aufgedrungen sein sollte. Der

Name war für die moralische Stellung, welche sie selber sich gab, zu äusserlich oder ungeistig. Zwar in dem Sinne, als ἅ ἔδοξε τῷ Θεῷ, würden δόγματα ganz entsprechend dem Inhalt wie Ursprung geheissen haben die Eröffnungen Gottes, über seine Heils-Rathschlüsse und Willens-Forderungen und die göttlichen Dinge im Allgemeinen. Um so bedeutsamer ist's, daß der christliche Glaube im objectiven Sinne, statt alles Vorschreibens als göttlicher Glaubens- oder Lehr-Gebote, überall nur auftritt als Botschaft oder Wort Gottes an die Menschen, als Lehr-Mittheilung oder Verkündigung; als Gabe unter Bedingungen und mit Gegenforderungen, auch mit Verheissungen und Androhungen, und doch nicht als Gesetz.

Es entsprach der Natur des Gegenstands oder Inhalts dieser Glaubenslehre, des Heils. Dieses war zunächst, nach seiner Wesenheit und Bestimmung, eine Gabe der entgegenkommenden Liebe oder freien Gnade Gottes; nur so, daß die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Gebers, wie bei jedem Geschenk, Bedingungen oder Forderungen daran knüpfte. Auch fort und fort geht die Kunde des Heils als solche aus vom Geiste des Vaters durch den Sohn; obwol mittels menschlicher Organe, kann sie doch durch Diese nimmer etwas Anderes werden, als was sie ursprünglich ist.

Dieselbe eigene Natur des christlichen Glaubens im objectiven Sinne verleiht (durch Uebertragung) dem Glaubens-Begriff im subjectiven Sinne, wie vorhin sein erstes, so nun auch sein zweites Wesensmerkmal, in ihm den Charakter eines zugleich sittlichen wie frommen, moralischen wie religiösen Thuns und Seins. — Das Evangelium selber tritt an den Menschen heran als Gegenstand für seine freie Hingebung und Strebung, eben nur als göttliche Gabe und Kunde aus der Fülle des Göttlichen. Und dieser seiner Wirkungsform entspricht auch sein zweifacher Inhalt [5]). Denn der ist, zuerst auf göttlicher [objectiver] Seite: die göttliche That überall entgegenkommender d. h. berufender und kraftverleihender und sündenvergebender Gnade, welche die Wiedergeburt möglich macht und so die Versöhnung stiftet (den Grund zu ihr legt); und er ist zugleich die göttliche Kraft stets fortgesetzter heiligender und erleuchtender Geistes-Ausströmung, deren Wirk-

[5]) Ueberhaupt: die neue Vermittelung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, aber als eine Vermittelung zwischen Gott und den Menschen, sowie durch Gott für die Menschen. Darum, möglich gemacht durch das volle Hereintreten Gottes selbst in die Menschheit in der Person Christus; ebendarum, wirklich werdend durch die von Diesem fort und fort ausgehende (einst nur gestiftete) Erlösung von der Welt und Führung zu Gott. Der Nothwendigkeits-

samkeit die Wiedergeburt wirklich macht und so die Versöhnung zu Erlösung und Rechtfertigung vom Bösen vollendet. Ebenderselbe Inhalt ist dann nachfolgend für die menschliche [subjective] Seite: die Wiedergeburt als das wirkliche Geschehn am Subjecte, das Werden eines neuen Menschen nach dem Bilde und Willen Gottes, in Folge der Liebe und Gnade Gottes. Solches vollzieht sich, nicht wie bei der ersten Schöpfung durch göttliches Schaffen allein. Zwar, auch in dieser zweiten Schöpfung, in der Erlösung, nicht als Selbst-Erlösung oder Selbst-Umschaffung, nicht ohne den Hauch oder Geist aus Gott, welcher schon einst das „Es werde" sprach; vielmehr eben als Wirkung jener neuen That und Kraft Gottes selbst, mit welcher als seinem Inhalte das Evangelium auftrat, als zugleich Grundlegung und Kunde von der neuen Weltordnung. Aber, als eine höhere Schöpfung: nicht ohne eine zweifache Selbstmitthätigkeit des Werdenden: nach ihrer stets nothwendig bleibenden „religiösen" Seite, als Glaube, der Bedürftigkeit bewusste und der Gnade vertrauende Hingebung; nach ihrer als Glaubens-Frucht oder Wirkung geforderten „moralischen" Seite, als Liebe zu Gott und Menschen, auch eigene Strebung nach Heiligung und Heil; auf beiden Seiten ohne je ganz sich zu vollenden.

So war, wenigstens nach dem johanneischen und paulinischen Christus, (welcher wol einen noch idealern überflüssig machen könnte), die neue Heilsordnung für ein neues Menschengeschlecht, der neue Bund Gottes mit den Menschen (auf der objectiven und subjectiven Seite, d. i.) nach seiner Vollziehungs-Art durch Gott und Menschen: zwar auch noch benennbar als „Gesetz," als göttliches und menschliches Verkündigen und Vernehmen, Durchführen und Befolgen des Gottes-Willens; aber als ein Gesetz das Gnade und Liebe gegeben, und als ein Gesetz das Glaube und Gegenliebe befolge [νόμος τῆς πίστεως]. Und so stand dennoch fest die in Christi persönlichem Lehrwort gegründete, von Paulus nur als Anwendung weiter entwickelte, Stellung des Evangeliums oder der Pistis in Gegensatz mit Gesetz; als der Grund-Ausdruck für christliches Wesen, für das Verhältniß zwischen den neuen Bundesgliedern, Gott und Menschen. Gleichwie νόμος, so war Name und Begriff δόγμα

Grund, daß eine Vermittelung und daß sie gerade so als eine von Gott selbst ausgehende eintrat, lag auf der Menschen Seite: die Sünde, das schlechthin Gott und Menschen Scheidende, als Ungehorsam und dadurch als Wahn. Die Möglichkeit war und ist in Gott allein gegeben: darin, daß nicht seine Heiligkeit und Gerechtigkeit zunächst, sondern seine Liebe und Gnade die Sünder und in der Irre Gehenden zu Buße und Heiligung und Erleuchtung ruft und führt; noch ferner stets vergebend und helfend, weil die Wiedergeburt nie sich vollendet.

in seiner gesetzlichen Bedeutung, für die Lehre von der Sache wie für die Sache selber, vom neuen Bunde ferngehalten, χάρις und πίστις eingesetzt an seiner Statt [6]).

3. Theologie als Prophetie des neuen Bundes.

Das Unmittelbare im neuen Bunde, als der Gottes-Anstalt zur Verwirklichung der alten Theokratie-Idee, zur Errichtung eines Gottesreichs auf Erde wie im Himmel, war die Lehre als Verkündigung der den Bund oder das Reich eröffnenden That; der erste Theil christlicher Prophetie. Dem hat, selbst schon in den Palästina-Aposteln, weit ausgebildeter in Johannes und Paulus, den zwei „ersten Theologen" im Christenthum, ein zweites Amt christlicher Prophetie entsprochen, das Lehren vom Bunde und Reiche als Auslegen und Entwickeln.

Princip und Wesen Dessen nun, was nachmals „Theologie" geheissen hat, ist entweder im Neuen Testamente aufgestellt, indem daselbst das Evangelium als Thatsache sammt Verkündigung von ihr und Urentwicklung aus ihr aufgestellt ist, oder es gibt überall keinen positiv- oder historisch-christlichen Theologie-Begriff. Das Wort „Theologie" hat das Neue Testament nicht; aber die Sache geht durch alle seine Bücher. Nur würde ihre Einsetzung, uranfänglich zugleich mit der Religion, die der Theologie zugleich mit der neuen Theokratie, unverstanden bleiben, sollte sie ein Anderes sein als die in theokratischer Anschauung allein-mögliche Erneuung und nur höhere Vollendung des Prophetenthums, entsprechend den gesammten höhern Erfüllungen des alten Bundes im neuen. Unverstanden selbst, sollte sie auch nur gesondert sein von jenem ersten Theil des neuen Prophetenthums, und nicht eben in den zwei Theilen zusammen bestehn, im Verkündigen wie im Auslegen oder Entwickeln Einesunddesselben durch eineunddieselbe Kraft, des Evangeliums durch den Geist aus Gott in Christo. — Drei Stellen aus Paulus genügen.

Koloss. 2, 2. 3. 8. 9.: „In Christus liegt der ganze Reichthum der Vollerkenntniß göttlichen Geheimnisses, liegen somit alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen; und in demselben Christus wohnt alle die Fülle der Gottheit [Gottwesenheit] leibhaftig." Im Gegensatze aller Philosophie oder Menschenweisheit und Ueberlieferung, als einer theils trüglichen theils nur elementaren, steht die persönliche Erscheinung

[6]) Die Beweisstellen stehn im Neuen Testamente. Daß daselbst vielfach nur die Idee des christlich Seins für ein christlich Werden gezeichnet ist, mag vorläufig bemerkt sein.

Christi da, diese volle Selbst-Offenbarung Gottes, darum der Inbegriff aller Weisheit wie Ausdruck aller Vollkommenheit. Hierin liegen zwei Gedanken verbunden: daß Christologie mit Theologie in Eins zusammengeht, weil Christus die Versichtbarung des Unsichtbaren, der Sohn der sichtbargewordene Vater ist; und, daß in der Erkenntniß Gottes oder Christi alle Erkenntniß oder Weisheit erschöpft ist, weil das Göttliche wie es in Christo erschienen, aller Erkenntniß und Weisheit höchster Gegenstand und erstes Princip ist [7]).

1 Korinth. 2: derselbe Supranaturalismus, und dasselbe Bestehn des Apostels auf der Verkündigung von Christo als κατ' ἐξοχὴν dem Zeugniß von Gott oder göttlichen Dingen, und derselbe Gegensatz zwischen Weisheit dieser Welt und Weisheit aus Gott; nur mehr von der subjectiven Seite: „nicht ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, sondern ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως." — Es ist das eigenste Wesen der christlichen Prophetie oder Mystik (Theologie) dargelegt. Solche ist nicht, wie die Weltweisheit (vornehmlich bei den Heiden), eine auf blos subjectivem Vorstellen oder Denken beruhende; sie hat selbst nicht (wie in der Prophetie alten Bundes) ihr Object und Fundament nur in einer vom Geiste Gottes ideal eröffneten Aussicht auf kommende Erscheinung des Göttlichen. Sie hat vielmehr einen thatsachlich und bestimmt nachweisbaren lebendigen Gegenstand und Quell oder Ausgangspunct. Denn mit der Erscheinung Gottes in Christo ist eingetreten die Selbst-Offenbarung Gottes auch durch den Geist, d. i. als Selbst-Mittheilung an Menschengeist. Und diese währt seitdem fort, in den durch's Pneuma für das Pneumatische Befähigten oder Empfänglichen, als ihm Assimilirten wie mit ihm Begnadigten. Solchen nun sind die in Christi Person zugleich leiblich versichtbarten Tiefen der Gottheit erforschbar, gleichsam durchsichtig geworden, im Hindurchblick des durch mitgetheilten Geist geistigen Auges durch jene leibliche Hülle der an sich rein geistigen Gotteswesenheit, bis hinab in deren innerste Tiefen.

Hiermit ist der christlichen Prophetie oder Erkenntniß und Weisheit Wesen und Sein festgestellt, in Betreff ihrer zwei gleich nothwendigen Seiten [8]): sie hat einen bestimmten lebendigen

---

[7]) Selbstverständlich ist: daß von der Erkenntniß und Weisheit allein die Rede sei, welche allein absoluten Werth wie absolute Wahrheit und Gewißheit habe.

[8]) Diese Zweiseitigkeit wird weiter unten sich ergeben als das Wesen alles Christlichen, bezogen insonderheit auf die Lehre in ihm.

objectiven Gegenstand, in ihm einen eben solchen Grund, ist hierdurch nimmer eine blos subjective; und sie hat doch zugleich wahrhaftes subjectives Dasein. Denn dies subjective Dasein ist ein wirkliches Dasein im Subjecte, und doch kein Entferntsein vom Objecte: weil es die Folge ist aus dem in sich aufgenommenen göttlichen Gegenstand und Grund im Subject auch selber, die wirkliche Wirksamkeit und Wirkung des Geistes Christi in ihm, als geistiges Gesinnetsein und dadurch geistiges Erforschen und Erkennen wie Wollen des Geistigen. Sie hat, objectiverseits, eine göttliche Thatsache zu ihrer, für ihre eigene Göttlichkeit gewährleistenden Voraussetzung; und sie strebt, subjectiverseits, zu erfüllen die Bedingung solcher höhern Erkenntniß, die Assimilation oder das Gleichartigwerden des Subjects mit dem Objecte, indem das göttliche πνεῦμα in des Subjectes νοῦς übergeht, diesen zu sich emporhebt (1 Kor. 2, 16.).

1 Korinth. 12—14: „Ueber das Göttliche kann es nur Gottesgelehrte geben, von Gott Belehrte; φιλοσοφία hat nur ἀνθρωπίνην σοφίαν. Was den Philosophen angeblich auszeichnet vor dem Theodidakten, der λόγος σοφίας oder γνώσεως statt bloser πίστις, Dasselbe empfängt der Gottgelehrte schon als Solcher, als eine der Geistesgaben." Da der Apostel die Folgeform der von Gott empfangenen Belehrung im Menschen durch λόγος σοφίας oder γνώσεως zu bezeichnen sich nicht scheut, so konnte er auch „Theologie oder Theosophie" der Philosophie gegenüberstellen. Er hat es nicht gethan; sicher deshalb, weil ihm σοφία oder γνῶσις unter den charismatischen Befähigungen zu Göttlichem nur eine von mehreren war, λόγος für sich allein aber gar keine. Auch besagt wirklich λόγος, ähnlich wie eben in der paulinischen Formel λόγος σοφίας, in der Zusammensetzung mit einem Gegenstande nur insofern nicht Nichts, als es eine geistige Beschäftigung mit dem Gegenstande ausspricht. Maß oder Werth des in Dieser Gewonnenen bleibt durch das Nach-Wort ganz unbestimmt; gleichwie durch das Vor-Wort in φιλο-σοφία die Nochnicht-Weisheit ausgedrückt sein soll.

Das in diesen und andern Erklärungen von Paulus Gegebene ist die so vollständige wie bestimmte Aufstellung der Wesensmerkmale aller, verkündigenden und auslegenden und entwickelnden und anwendenden, Behandlung des über göttliche und menschliche Dinge in oder durch Christus offenbar oder erkennbar Gewordenen; eine anonyme Zeichnung des nachmals Theologie Benannten. Ob seinen Begriff der Sache diese Benennung erschöpfe, kann um so zweifelhafter erscheinen, weil ihm die Ausrüstung der Subjecte zu solcher Behandlung des Gött-

lichen der ganze Umkreis oder die Gesammtheit charismatischer Fähigkeiten und Thätigkeiten war, welche der Ausdruck „Theologie" nach seinem Etymon von λόγος schwerlich alle in sich zu umspannen vermag. Die apostolische Zeichnung der Sache ist aber unbedingt als eine normale gemeint: denn, laut ausdrücklicher Erklärung, soll das Gezeichnete ausschliessend an die Stelle alles Andern oder Bisherigen im Kreise der göttlichen Dinge eintreten. Und klar ist, daß die Vorzeichnung nur eben Entwicklung oder Anwendung der nun zur Geistes-Sendung gewordenen Geistes-Verheissung von Dem ist, welcher als Stifter der Kirche wol auch Stifter der Theologie war.

Es kann, in Betracht des in aller christlichen Folgezeit als Theologie- und als Kirchen- und als Dogma-Begriff Aufgestellten, beinahe verhängnißvoll heissen, daß Diesem allen sein Maß gesetzt sein soll in den drei ursprünglichen Begriffen. Das ist aber nicht zu ändern.

III. Nähere Bestimmung des urchristlichen Religion-Lehrens.

Die Grundeigenschaften seiner Stiftungsform.

Wie die Religion, so die Religionslehre: das ist der axiomatische Kanon aller Dogmen-Heuristik, welcher seinen Selbstgrund im Begriff von Religions-Lehre hat. Diese muß, in ihrer Inhalts-Fassung, innern und äussern Gestaltung, Begründung und Geltendmachung, wie in ihrer Anwendung, ganz den Charakter der Religion tragen, deren Ausdruck und Organ sie sein soll, hierin allem ihren Wesentlichen nach alle ihre Wahrheit haben. Von christlicher Religionslehre gilt es vor allen andern, daß sie ihre Religion im Vollsinne des Worts in Form der Lehre zur Erscheinung bringen, Ausdruck ihres Inhalts und Organ ihrer Kraft sein sollte. Denn der Urheber dieser Lehre war zugleich der Stifter dieser Religion so, daß das göttliche Sein, welches in dieser Weltanstalt eine Kraft auf die Menschen werden sollte mehr als je zuvor, in Ihm selber persönlich das in Ihm offenbar gewordene Sein des lebendigen Gottes war.

Alle Grundeigenschaften oder Wesensmerkmale christlicher Religionslehre, deren Bewahrung und Nachbildung für alles christliche Lehrbilden die Bedingniß seiner Christlichkeit oder Aechtheit ist, sind also in dieser Religion selbst gegebene. Das aber sind sie keineswegs als erst zu folgernde, aus dem sogenannten Geist des Christenthums; sondern als offen vorliegende, zunächst in der Zweigestalt der

That und der Lehre des Stifters, eines handelnden oder leidenden und eines lehrenden ganzen Lebens. Das Christenthum, in seiner absoluten Ursprünglichkeit und Selbsteigenheit, ist das persönliche Leben Jesu. Dessen Fortführung, als eines ewigen Lebens in der Zeit, durch denselben Geist in den ersten Zeugen und Auslegern dieses Lebens, namentlich in Paulus und Johannes, hat sich als solche erwiesen in Betracht der Grundeigenheiten des Religion-Lehrens. Die in den epistolischen und evangelischen Schriften niedergelegten Lehr-Inhalte, und die besondern ausdrücklichen Erklärungen über Lehre ebendaselbst, gleichviel ob vom Stifter oder von seinen Aposteln ausgegangene, geben ein und dasselbe Bild des Religion-Lehrens, in ihm die authentische Stiftungsgestalt. [Denn die Zweifel an der Aechtheit der Ueberlieferung haben hier wenig Macht, da das Bestimmen der Lehr-Eigenschaften so ganz im Allgemeinen sich hält.]. Hier kommen allein die wesentlich über das Dogmen-Recht entscheidenden Grundeigenheiten christlichen Religion-Lehrens zur Betrachtung. Und sie führen selbst sich zurück auf zwei, oder stellen sich unter zwei Kategorieen.

1. Verhältniß zwischen Objectivität und Subjectivität, in Beziehung auf Ursprung und Wirksamkeit der Lehren.

Die Selbstherleitung alles Religion-Lehrens im Neuen Testamente aus göttlicher Quelle hat Ebendiesem sogleich ursprünglich zu Wissenschaft (in der auf Christliches übergetragnen Bedeutung) eine objective Stellung in dem Sinne gegeben, in welchem Objectivität mit Positivität in Eins zusammenfällt und von Findung der Lehre die Wissenschaft ausschliesst. Wie mehrfach auch wirklich, nach Vorgang neuen Testaments selber, der Positivitäts-Begriff gefasst werden könne, selbst wenn er vermöge der Geistesverheissung keine vollständige Gegebenheit der Lehre ausspräche: der in ihm unbedingt gesetzte Supranaturalismus fordert ebenso unbedingt von der sich anwendenden Wissenschaft des Subjects das Aufgeben ihres Charakterzeichens, der menschlichen Selbständigkeit. So ist's eben diese Selbstzurückführung der christlichen Lehre auf höhere Causalität, und zwar als eine fortdauernde, was einen andern als den in's Christenthum herübergebrachten Wissenschafts-Begriff fordert.

Hingegen, nicht so unbedingt ergeht die gleiche Forderung von Seite der Beschaffenheit ihres Inhalts: denn dieser blieb doch ein selbständig-wissenschaftlicher Behandlung fähiger Stoff. Ebenso nicht unbedingt von Seite der Beschaffenheit ihrer Aufstellungsform: denn Diese war

möglicherweise, jedenfalls theilweise, nur temporäre und locale Einführungsform. Darum hat nur entweder Haß gegen das Christenthum oder Wahn über das Christenthum, ausser und in der Kirche, diese Religion und ihre Lehre für wissenschaft-unfähig erklärt oder gehalten. Aber die in ihr ausdrücklich mit-eingesetzte Erkenntniß ist, auch abgesehen von ihrem Entstehn, eine wesentlich andere. Von Beidem wird die Darlegung der zweiten Grundeigenschaft zu handeln haben.

Die Eigenschaft der Objectivität christlicher Lehre hat aber noch eine zweite Bedeutung, nach ihrer Beziehung auf die Wirksamkeit derselben. Da schliesst Dieselbe gerade in sich eine Mitwesentlichkeit des Subjectiven in Religionslehre wie in Religion, und schliesst Gesetzheit (in der auf sie übergetragenen Bedeutung) wenigstens von ihrem Wesen aus. — Die Wesenheit und Wahrheit dieser Lehre betrifft zuerst allerdings ihr eigenes materiales und formales Verhältniß zu dem Göttlichen, als dem Object der Religion und hiermit ihrer selbst. So besteht zunächst ihre Objectivität darin: daß sie, in ihrem Inhalt und in ihrer Form, ihren Gegenstand voll und rein abbildend gibt, inwieweit dies in Bezug auf Menschen überall möglich ist; daß demnach ihre Stellung zu allem Subject und Subjectiven, dergleichen die Wissenschaft als Selbstweisheit und der Wille als Eigenwille ist, eine objective als absolut normative sein muß. Allein das ist nur die eine Seite ihres Verhältnisses zum Menschensubjecte, wie ihrer Wesenheit und Wahrheit. Die christliche Religionslehre wie Religion ist so ganz das Bild ihres Urhebers, daß sie von Ihm die Einheit des Seins und des Lebens als Charakter trägt. Darum ist lebendige Wirksamkeit auf das Subject, Selbstmittheilsamkeit von ihrer Kraft an Dieses, ihr gleich wesentlich wie jene ihre Objectivität, ist die unabtrennbare zweite Seite ihrer Wesenheit und Wahrheit. Das ist, neben Anderem, das Große am Christenthum, daß auch seine Lehre nicht allein das Vermögen hat, sondern die Kraft ist in die Subjecte einzugehn: d. h., nicht blos als mechanisches Object vor den Subjecten steht, fähig an sich Etwas zu werden für sie, sondern als dynamisches Object in sie eingeht, als gleichsam der Trieb, ihnen entgegenkommend wirksam sich mitzutheilen. Es ist eine ihr angestammte Eigenschaft vom Stifter, von dessen gesammter Sendung als einem Act entgegenkommender Liebe Gottes zu den Menschen.

Dieses zweite, das auch für die Subjecte Wahrsein und Wirkungskräftigsein, das in Diesen Dasein der Lehre mit ihrem Inhalt und mit ihrer Kraft, ist nicht so, wie jenes An-sich-Wahrsein, in ihr allein begründet, sondern bedingt durch die Subjecte. Aber es ist ihr doch gleichwesentlich,

Digitized by Google

das Göttliche oder die Religion (wie in noch andern Formen, so in Form von Lehre) zur Sache der Person zu erheben, eine Aneignung des Objects von Seite des individuellen Subjects oder eine Stellung desselben zu jenem in moralischem Sinne zu gründen und zu fördern. Die Ursache aller Wirkung bleibt (neben dem Geistes-Beistande) die Wahrheit und Kraft ihres göttlichen Inhalts; sie wirkt aber als des Subjects empfangenes Angeeignetes, (als sein glaubendes und liebendes und hoffendes Erkennen und Fühlen und Wollen), in ihm und von ihm aus lebendig. Wiefern nun so der Lehre Eingehn und lebendiges Dasein im Subject zu ihrem eigenen Wesen gehört, ist sie die Selbstgewähr dafür, daß sie Religion wahrhaft lehre d. h. den Subjecten mittheile, und ist sie zugleich der Grund davon, daß ihr Aufgenommenwerden und lebendiges Dasein im Subjecte auch selber wesentliche Mit-Bedingniß ihres wirklich Religion-Lehrens ist.

Zugleich ergeben sich so die richtigen Begriffe von Objectivität und Subjectivität, als correlate. Die rechte Objectivität ist nicht die, welche des Objects Integrität dadurch verwahrt, daß sie dasselbe ausserhalb des Subjects stehen läßt; sondern die, welche sie bewahrt auch als lebendig in's Subject eingehende oder eingegangene Kraft. Und die rechte Subjectivität ist die, welche, anstatt das Object im falschen Sinne zu subjectiviren, d. h. es auch zu den seiner eben bedürftigen Eigenschaften des Subjects herabzuziehn, vielmehr Dieses einer Umwandlung nach Jenem entgegenführt, durch des Objects ganze Aufnehmung in's ganze Subject.

Die Mitwesentlichkeit des Subjectiven, des lebendigen Daseins der Lehre im Subject, hat also einen zweifachen Sinn und stellt eine zweifache Folge-Forderung an alles christliche Lehrbilden. Dem christlichen Religion-Lehren nachgebildete Religionslehre ist, erstens, nur solche: in deren Inhalt und Form theils die reine volle Wesenheit und Kraft der christlichen Lehre selbst zum Ausdruck gebracht ist, theils deren Selbstgegenwart mit ihrer Wahrheit und Lebenskräftigkeit im Subjecte wirklich vermittelt wird. Ebenso, zweitens, nur solche: deren Aufstellung wie Fassung die Mitwesentlichkeit des Subjectiven dadurch anerkennt und fördert, daß sie sich berechnet auf die in Dieser liegende moralische oder freie Stellung des Subjects zur Lehre. Durch erstere Forderung ist einer christlichen Lehr-Wissenschaft eine schwer zu erfüllende Bedingniß gestellt; durch beide Forderungen, wenigstens durch die zweite, ist christlichem Lehr-Gesetz entweder nur noch ein äusserer Rechtfertigungsgrund übriggelassen, oder eine gänzliche Umwandlung seines Begriffs nothwendig gemacht.

2. Totalität des Subjects der Lehre, als Bedingung ihrer wirklichen Wirksamkeit und ihres Daseins für Alle.

Die drei Stadien des religiösen Seins oder Lebens sind im Christenthum zugleich allem Religion - Lehren als auch die seinen vorgezeichnet; in dem Sinne, daß es von ihnen seinen Charakter wesentlich mitbestimmt erhalte, daß jene in ihm sich reflectiren. — Die Hoffnung, als eine dritte Stufe zu Glauben und Liebe, ist nur dem Wortausdrucke nach erst von Paulus hinzugefügt; dem Gedanken nach war sie von Christus selbst als das vollendende Dritte hingestellt, in seiner steten Schlußbeziehung des Glaubens und der Liebe auf ein ewiges Leben; gleichwie sie auch von Johannes [1. Brief 3, 2. 3.] besonders hervorgehoben ist. Diese drei innern und äussern Bestimmtheiten und Thätigkeiten des christlichen Menschen, d. i. des aus dem alten natürlichen (psychischen) ein neuer geistiger Mensch Werdenden, waren die drei Formen des ἄνω γεννᾶσθαι, der Ausdruck des dreifachen positiven Inhalts in dem negativ ausgedrückten Begriff μετάνοια, das neue Leben selbst, welches in solcher Wandlung aus dem Alten in Neues des Letztern Inhalt ausmacht.

Für Aechtheit christlichen Lehr-Nachbildens nun war Beides gleich erforderlich: einmal, festzuhalten das Band, welches im Christenthum die Religion selber sich geknüpft hat mit der Lehre von ihr, indem auch Diese auf denselben drei Stufen sich bewege, in welchen das religiöse Leben sich vollzieht; dann, ebendiesen Stufenformen ihre authentische Bedeutung und Wechselstellung in ihrem Lehr-Ausdrucke zu bewahren. Das Erfüllen der ersten Forderung im Lehrbilden hing meist vom Fassen der zweiten ab. Denn die Natur der Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit, und das Wesen der Drei, lagen an sich weit auseinander. Jene Zwei rangen wol auch mit sich selber, um ihre Sprödigkeit zu überwinden. Doch häufiger strebten sie den Begriff und das wechselseitige Verhältniß der Drei nach sich umzubilden, wenn sie Dieselben nicht überhaupt unbeachtet zurückstellten. Uebrigens hat die Hoffnung, ihrer Natur nach, ihre Stelle mehr ausserhalb des Dogmischen; sie bildete für die auf Glauben und Liebe bezogenen Lehren den Schlußpunct, oder den durch Diese nur mehr und mehr sich erhellenden dunklen Hintergrund.

Die Bedeutung der drei religiösen Lebensformen war im Neuen Testament vollkommen festgestellt (unter Voraussetzung der überall voran- und mit-wirkenden Gnade und Geistesgabe). Glaube: als die volle Hingegebenheit des ganzen Menschen an das in Christi gesamm-

ter Erscheinung dargebotene Heil, mit allen ihren Verheissungen wie Eröffnungen, Gaben wie Forderungen, so, daß sie ihm schlechthin nothwendige und, vermöge dieser Nothwendigkeit, schlechthin wahre und gewisse Heils-Gründe und Bedingnisse seien oder doch immer mehr werden. Liebe: als die im Menschen selbst auf Seite des Willens eintretende Wirkung jener Hingegebenheit, das gott-ähnlich Gesinnetsein oder Wollen und Thun in der Beziehung zu Gott und Menschen, somit Heiligungsstreben und Wohlwollen. Hoffnung: als das Warten einer die Mängel des Glaubens und der Liebe ergänzenden, die Früchte Beider als seligen Genuß aufbewahrenden oder gewährenden Zukunft in einem ewigen Leben [9]).

Die innere wechselseitige Stellung aller drei Aneignungs- und Daseins- und Wirkungs-Formen der Religion war ebenfalls streng geordnet [10]). Die Priorität ist dem Glauben zuerkannt, nach Natur der Sache. Denn sein Gegenstand, Heils-Grund und Heils-Bedingniß, macht ihn zur Voraussetzung oder Unterlage und Quelle von Allem. Ebenso die Superiorität der Liebe. Das Höchste ist der Glaube nicht, und die Hoffnung nicht. Denn die pistischen (und gnosti-

9) Die Irrthümer im Begriffe-Fassen der Drei, neben dem Rechtverständniß, haben gleich häufig wie das praktische Religionswesen so die Lehren verdorben. Z. B. beim Glaubens-Begriffe: die Herabsetzung zu Fürwahrhalten, welche dann natürlich in Wissen einen nothwendigen Ersatz der Gewißheit suchen ließ; ebenso, das Glauben nicht zugleich an den Geist des Sohns wie an den Sohn, das Einschränken der Gegenstände des Glaubens auf die in der Gegenwart gemachten Eröffnungen und Anordnungen, und daher dann noch einseitigeres Hervorheben der noch für die Zukunft auf Erde verheissenen Entwicklungen, für Weltzustände oder für Erkenntniß der göttlichen Dinge. Das Misverständniß der Liebe ging vornehmlich auf deren zwei Gegenstände, Gott und Menschen, Göttliches und Menschliches: weder ihre Untrennbarkeit wurde festgehalten, noch ihr so naturgemäßes Verhältniß gefunden, den letztern Gegenstand dem erstern unterzuordnen und doch nicht gegen ihn zurückzusetzen. Aus der Hoffnung wurde gemacht ein Warten nur auf ein recht sehr glückseliges Dereinst, entweder (ascetisch) im Himmel oder (chiliastisch und politisch) auf Erde.

10) Dieselbe kann jedoch hier, wo zunächst nicht vom religiösen Leben und seinen Pulsschlägen in sich selber, sondern von der ihm zukommenden Macht über Religionslehre zu reden ist, zur Betrachtung kommen weniger nach der Seite des Ineinander, sondern mehr nach der Seite des Unterscheidenden der Drei. Im apostolischen Bewusstsein aber waren durchaus beide Seiten des innern Verhältnisses der drei Formen gesetzt, indem Religionslehre und mit ihr der Begriff derselben geschaffen wurde aus geschichtlicher Offenbarungsthat Gottes und aus dem sie aufnehmenden oder aneignenden religiösen Leben zusammen.

schen) Gaben und Thätigkeiten alle beziehen sich nur auf Anerkenntniß und Erkenntniß des Heils-Bedürfnisses und Grundes von oben; sie nehmen, als mehr auf der Seite des Empfangens liegend, des Subjects auch eigene Kraftanstrengung weniger in Anspruch beim Aneignen. Gleiches gilt vom Hoffen; obwol sein Gegenstand das Höchste ist, der gegenwärtigen Idee dereinstige Wirklichkeit, des diesseitigen Glaubens oder Erkennens und Liebens Vollendung. Die Liebe aber ist, obgleich dem Menschen durchaus kein Verdienst vor Gott verleihend, doch das vorzugsweise seinen sittlichen Werth Bestimmende. Denn das Werden eines neuen Menschen auch dem Willen nach, durch Gesinnung und That, diese Stellung des Subjects zum Göttlichen als nothwendigem und einzigem Gut oder Heil, dieses Geistig-werden ist die schwierigere Seite des Selbstmitthätigseins, des moralisch-religiösen Christen-Charakters. Daß übrigens das im Glauben vorwaltende religiöse Sein, das in der Liebe vorwaltende moralische Sein, Beides durch einander abgeschwächt oder verwickelt werde, das ist eben durch die Begriffe von Beiden selbst unmöglich: als zwei correlate wollen oder können sie nicht auseinander. Es ist mit diesen zwei subjectiven Seins-Formen ähnlich bestellt, wie (nach Obigem) mit der wahren Subjectivität überhaupt in ihrem Verhältnisse zur Objectivität [11]).

Diese drei christlichen Stufenformen alles religiösen Lebens, darum auch alles Religion-Lehrens, entsprechen allerdings keineswegs der natürlichen Dreitheilung des Menschengeistes: in Denken nebst Erkennen oder Wissen, in Gemüth nebst Gefühl und Einbildungskraft, in Wollen nebst Gesinnetsein und Thun. Nur etwa vergleichungs- und vorzugsweise kann der Glaube gelten als näher zur intellectuellen und die Liebe zur Willens-Seite hinliegend. Allen jenen drei Lebensformen ist vielmehr wesentlich, daß in jeder von ihnen der ganze Mensch Sub-

[11]) Das Irrthümliche brach hier noch vielfacher in's Lehrbilden ein. Das Voran- und Höherstellen der Hoffnung, von ältester bis in allerneueste Zeit, gab einer Reihe bunter Chiliasmen das Dasein, darnach den meisten Lehren eine auf das Durchbrechen der Entwicklung gehende Fassung, wenn solch Hoffen auf die Erde gerichtet war; und wenn auf den Himmel, so hemmte es das Streben, in der Glaubens-Erkenntniß wie in der Liebe-Thätigkeit zu wachsen. Noch öfter mussten Glaube und Liebe ihre Stellen unter sich tauschen, und hiernach verkehrte sich gesammter Lehrbegriff. Naturalistischer oder rationalistischer Glaubens-Haß liebte die Liebe dermaßen, daß er ihr auch die erste Stelle zuerkannte, weil ihr die höhere zukommt. Falsch-orthodoxer Glaubens-Eifer gestand die (von Christus wie von Paulus ausgesprochne) Tieferstellung des Glaubens nur scheinbar zu, weil ihm die erste Stelle zukommt.

ject sei, mit seiner ganzen geistigen Natur nach allen ihren drei Seiten zugleich. Sie fordern und gewährleisten also durch sich selbst und in ihrer Weise die Totalität des Subjects aller Religionslehre, gegen einseitiges Bevorzugen einer der drei Seiten geistiger Menschennatur. Denn deren Vorhandensein und nothwendiges Zusammensein liegt bei ihnen, wie überhaupt bei aller neutestamentlichen Religionslehre, obgleich nirgends ausdrücklich erörtert, überall zu Grunde. Sonst könnten wol vielleicht dicta probantia dafür aufgesucht und aufgezählt werden, daß der Herr und seine Verkündiger bei ihrem Religion-Lehren Verstand und Gefühl und Willen in Anspruch genommen und angesprochen haben.

Erkennbar wird die Zusammenhaltung des ganzen Menschen als einer Einheit in den drei Formen, wiefern er Subject der Religion ist, schon an der überall festgehaltenen engen Verknüpfung des Glaubens und der Liebe, des Glaubens oder Erkennens und des Wollens oder Thuns. In Bezug auf Dogmatisches und Ethisches, auf theoretische und praktische Theologie erscheint zwar begreiflicherweise die Unterscheidung zwischen je Beidem, aber keine andere als die in Natur der Sache liegende Absonderung. Dem Apostel Paulus z. B. konnte die Unterscheidung theoretischer und praktischer Theologie, im Sinne einer Theorie theils des πιστὸν oder γνωστὸν theils des πρακτὸν in der Religion, einer Glaubens- und Sitten-Lehrwissenschaft, gelten als angezeigt durch die Natur der Charismen, wiefern Diese von selber sich theilten in näher nach dem θεωρεῖν und näher nach dem πράσσειν hin liegende. Förmlich gemacht aber ist von ihm die Unterscheidung nicht: eben weil in Sachen der Religion die stete Zusammenfassung der geistigen Menschennatur, gleichwie der enge Zusammenhang des Glaubens und Lebens unter einander, ihm wichtiger war, als die von selbst sich ergebende Zweifachheit dieser zwei Seiten, lebendigen Glaubens und gläubigen Lebens [12]).

Nun aber das nachmalige Einfassen der ursprünglich in angezeigter Weise verkündigten Lehren in die wissenschaftliche und in die

[12]) Noch gewichtloser war für Paulus die nachmalige Eintheilung in theoretische und praktische Theologie in dem andern, gemeineren Sinne: als Anweisung oder Anleitung, die Religion theils zu erkennen, theils zu verwalten. Er hatte „keinen Begriff" von einer Möglichkeit, das Eine zu thun ohne das Andere, also auch nicht, von dem Einen lange zu reden ohne zugleich von dem Andern. Ihm, in seiner noch mangelhaft entwickelten „Kunst des Disciplinen-Spaltens" [!], waren die Charismen allesammt, im Innern und nach aussen zugleich, lebendige Glieder und keine Bruchtheile des Geistes, Fähigkeiten und Thätigkeiten in Eins.

gesetzliche Fremdgestalt, sollte es ohne allzu große Entstellung geschehn, war freilich weniger leicht als unvermeidbar. Beide sind Einseitigkeiten von Natur. Hingegen das neutestamentliche Subject der Religionslehre, gleichwie das ihres Vorbilds, des religiösen Lebens, stand (als gebendes und empfangendes) auf allen drei Stufen zusammen.

Von der Gesetzform, welcher schon jene erste Grundeigenschaft eine gänzliche Umwandlung abforderte, ist hier bei der zweiten Wenig zu sagen. Ihr Gegentheil, die dort als das Normal eingesetzte sittlich freie Stellung wie Mitwesentlichkeit des Subjects zu Lehre als Object, ist die begriffnothwendige Unterlage aller drei Daseinsformen der Lehre wie Religion im Menschen. Sie die Gesetzform selbst hatte mit keinem Buchstaben dieser drei Grundworte christlichen Lehrens Aehnlichkeit; sie konnte aber solche sich erwerben, wenn sie darnach trachtete Gesetz zum Selbstgesetz zu erheben.

Minder selbstklar ist die Stellung der Wissenschaftlichkeit zu einer Religionslehre, welche in der Dreiheit ihrer religiösen Erscheinungsformen, sowie bei anerkennender Voraussetzung der Dreigestalt des Menschengeistes, auf dessen Zusammenhaltung als eines Ganzen dringt. Natürlich ist allein die Rede von der wissenschaftlichen Dogma-Bedeutung in dem Sinne, in welchem sie herüberkam in die Kirche, auch in wie ausser Dieser gemeinhin genommen wurde, und nach welchem wissenschaftliche Dogma-Fassung im Bereiche der Religion genau ebenso, wie in dem der Wissenschaft, einzig durch und also auch einzig für die intellectuelle Seite des menschlichen Geistes geschehen sollte. Daß nun solche Religionswissenschaft eine Stellung auch zum dritten religiösen Lebensstadium, zur Hoffnung, habe, das mag ihr erlassen sein. Daß hingegen die vielberufene Wissenschaft-Frage überall nur vom Verhältniß des Wissens zum Glauben, nicht ebenso von dem des Wissens zur Liebe handelt, das ist wenigstens nicht paulinisch und johanneisch, auch wol nicht christlich.

Nach Christi und Pauli ausdrücklichen Erklärungen hat das Christenthum selber seine, an sich auf dem göttlichen Ursprung und Inhalt ruhende, absolute Insichselbst-Gewißheit und Wahrheit als Gegenstand hingestellt für drei Arten, sie zum Eigenthum auch der individuellen Subjecte zu machen; so nämlich, daß, statt zweifelhaften blosen Meinens oder Fürwahrhaltens, Gewißheit von ihr, ein ihrer Gewißsein oder Wissen, das Ziel sei zur Annäherung für alle drei genau ebenso, wie für das „wissenschaftliche Denken," obgleich sie sich von Diesem unterscheiden als andere Arten demselben Ziele zuzustreben.

Zunächst erhellt hierbei wie sonsther, daß ganz falsch das Wissen im Sinne von „Gewißheit haben", und nicht vielmehr das Denken und Wissen (hier im Sinne von „Kenntnisse haben"), dem Glauben gegenübergestellt wird. Denn ersteres Wissen ist gemeinsames Ziel des im letztern Sinne sogenannten Wissens nebst Denken und der drei christlich religiösen Arten, nach Wissen oder Gewißheit zu streben. Der Wesensunterschied zwischen diesen Arten und der wissenschaftlichen betrifft das Ziel, das eines Gegenstands Gewißwerden oder Wissen, nur insofern, als seine Erreichbarkeit durch Denken und Welterkenntnisse im Christenthum geleugnet wird.

Das Wesenunterscheidende der drei christlichen Arten, die Wahrheit als zugleich Gewißheit anzueignen, besteht vielmehr in folgenden zwei Stücken. Erstens: Das Object, über welches nach subjectiver Gewißheit gestrebt wird, gilt als gegeben nicht in einer blosen menschlichen Vernunft-Idee, sondern in Christi Erscheinung im Zusammenhange mit den übrigen Manifestationen Gottes vom Göttlichen; denn von der zum Heile nothwendigen göttlichen Wahrheit allein ist die Rede. Diese konnte wesentlich nur durch einen thatsachlichen Act göttlicher Selbstoffenbarung zur Kenntniß der Menschen gelangen, Gegenstand des Erkenntnißstrebens werden. Darum ist durch Natur der Sache hier ausgeschlossen alles „wissenschaftliche Denken oder Wissen," als ein Erdenken oder Ersinnen und als ein weltliche Dinge Kennen oder Wissen. Dies Beides vermöchte doch weder das Göttliche ohne die Thatsache seiner Selbstoffenbarung, noch ebendiese Thatsache zu ersinnen oder aus dem Weltlichen kennen zu lernen und dann zu begreifen. Zweitens: Die in die Stelle „wissenschaftlichen Denkens" eingesetzte Art, nach Gewißheit zu streben, ist auch in der subjectiven Beziehung nicht eine so einartige wie dieses Denken, sondern eine den ganzen Menschen nach den vornehmsten Seiten seines geistigen Lebens in Anspruch nehmende dreifache: Glauben, Erkennen, Lieben. Alle drei Arten, sich wechselseits tragend und verstärkend, sollen zusammen streben. Und sie haben (abgesehn von der göttlichen Geisteshülfe) eine Gewähr des Erreichens eben in dieser ihrer Vereintheit; gleichwie in jenem Ersten, in der Gegebenheit des Gegenstandes durch die factische Verkörperung des Göttlichen (als nun nicht mehr einer blosen Idee) in Christi Erscheinung.

Unter einander unterscheiden die drei Arten sich so: Das Glauben ist, wie die erste so die umfassendste, alle Beziehungen des Menschen zum Gegenstande in sich concentrirend; jedoch auch specifisch, jenes Innewerden der Nothwendigkeit und darum Wahrheit und Ge-

wißheit der dargebotenen Heils-Gründe und Bedingungen. Das Erkennen ist die Art, durch welche auch der intellectuellen Seite ihr Recht wird: es vollzieht und gründet sich in Denken und Wissen. Dieses ist allerdings dasselbe wie in Weltwissenschaft; aber gebunden an seinen gegebenen Gegenstand, inwieweit er gegeben und nun erst noch weiter erforschbar ist; ausserdem, erfolg-verheissend nur im stetigen Verbande mit den zwei andern Arten. Das Lieben, die Wirkung aus der geglaubten und erkannten Wahrheit in und am Subjecte selber, in dessen innerm oder äusserm Leben, ist die Art Gewißheit vom Gegenstande zu erlangen, wo Dieser sich bewährt in seiner wirksamen That, als dem Siegel aller im Glauben verlangten und im Erkennen gesuchten Gewißheit. Diese dritte Art vorzugsweise ist ein (inneres und äusseres) Erfahren.

In Betreff der Stellung aller drei Arten zu einander, kann zuerst die Seite der neutestamentlichen Zusammenfassung des ganzen Menschen zur Betrachtung kommen, nach welcher sie Hervorhebung auch des Erkennens neben den zwei übrigen ist; wie denn bereits die alte Bundes-Theologie der Erkenntniß göttlicher Dinge einen sehr hohen Werth beigelegt hat. Von dieser Seite betrachtet also, ist zu sagen: Einunddasselbe Christenthum tritt mit dem Rufe zu Glauben auf, und fordert dann selbst noch ein prüfendes Forschen (ähnlich wie dem Ruf zu bloser Buße nachfolgt der zur Heiligung, oder zu werden wie der Vater im Himmel ist). Einunddasselbe Christenthum preiset selig die Armen an Geist; jedoch eben nur als die Fähigsten reich zu werden durch den Geist: denn es verheisset und sendet den Geist der Wahrheit als Den, welcher nicht auch selbst arm sei, sondern reich mache an Erkenntniß und Weisheit, die aus Gott ist und zu Gott führt; den Paraklet, welcher die Gläubigen nun auch als Erkennende in alle Wahrheit leite, auch durch Erkenntniß der Wahrheit zur Freiheit der Kinder Gottes fort und fort führe; wenngleich [1 Joh. 3, 2.] ihnen auch als Solchen noch nicht offenbar wird, was sie sein werden dereinst, als Gott-ähnliche, weil Gottschauende. Einunddasselbe Christenthum erklärt alles Wissen auch des Christen für Stückwerk; und lässt doch den durch Gottes πνεῦμα pneumatisch werdenden νοῦς des christlichen Menschen die Tiefen und die Höhen des Göttlichen erforschen. Dasselbe stellt eine mit diesem Geist erworbene, und nicht blos von ihm geschenkte oder eingegossene Erkenntniß und Weisheit (γνῶσις καὶ σοφία) zwar keineswegs über das Glauben, als Höheres oder gar Anderes eröffnend, vielmehr über Beides die Liebe als ein die Wahrheit an ihrer That Erfahren, und als dieser Aller Ergänzung das Hoffen auf ein Schaun und Heiligsein und so erst Selig-

sein; setzt aber doch die Erkenntniß und Weisheit, somit auch eine Lehr-Wissenschaft oder Wissenschaft des Religion-Lehrens, als Verstärkung des Glaubens, als Kräftigung des Liebens, als Befestigung des Hoffens.

Diese selbe Verhältnißbestimmung aber, betrachtet von der andern Seite, wiefern sie doch das Glauben stärker hervorhebt als das Erkennen, zeigt auch hierin jene Grundeigenschaft christlicher Religionslehre wie Religion: zu dringen auf die Totalität des Subjects derselben, und hiermit zugleich ihre Universalität zu bewähren. Dies tritt selbst bei dem apostolischen „Theologen" Paulus hervor. Allerdings ausdrücklich bezog Dieser seine Herabsetzung und Ausschliessung philosophen-wissenschaftlicher Selbstweisheit allein auf diejenige Kunde von göttlichen und menschlichen Dingen, welche nothwendig der blosen Vernunft unerkennbar gewesen, und welche zum ewigen Heile schlechthin erforderlich war. Aber eben in diesem das Heil angehenden und dem Apostel für allein wesentlich geltenden Lehrenkreise ist von ihm die einseitige Berücksichtigung der Intellectualität verurtheilt, und der Pistis mit der Gnosis mindestens gleicher Werth, wie der Agape höherer Werth als Beiden zuerkannt.

Zugleich war Demselben weder Pistis blos Praktisches, noch Gnosis blos Theoretisches; so wurden ihm Beide schon durch sich selber zusammengehalten, noch ausser dem Bande des durchweg gemeinsamen nur Einen und in Einer Weise empfangenen Gegenstandes. Das Erkennen konnte nicht Andres erkennen, als was das Glauben glaubte. Und die Erkenntniß konnte nicht ohne dieselbe höhere Vor- und Mit-Kraft sich vollziehn, durch welche der Glaube; selbst nicht ohne Dessen stetige wie anfängliche Voraussetzung. Zwischen Beiden bestand unlösbarer Zusammenhang, für Beide unlösbare Abhängigkeit von dem Object und Princip vor und über ihnen: von der sie schaffenden und erhaltenden und regierenden geschichtlichen (Offenbarungs-) That und Wirksamkeit Gottes, von der (in Christus voll) erschienenen und dann (in wahren Nachfolgern) nach-erscheinenden ewigen Schöpferkraft seines Geistes. So war auch hierin der Mensch als Ein Ganzes gefasst, dadurch ein Zwiespalt des Glaubens und Erkennens als unmöglich gesetzt.

Ferner, wenigstens die principale Art, Gewißheit zu erlangen und zu besitzen, in Betreff des schlechthin und für alle Menschen gleich zur Heils-Erlangung, zu frommem und sittlichem Gesinnetsein und Handeln, zu christlich religiösem Leben Nothwendigen, sollte nicht das Erkennen sein, sondern das Glauben. Denn wol ist zwar nicht der Skepticismus, wenn er die Unmöglichkeit behauptet, aber die Skepsis, wenn sie

die große Schwierigkeit behauptet, in einigem Rechte in Bezug ebenso auf Glaubens-Gewißheit wie auf Wissens-Gewißheit; laut dem Eingeständniß gerade der Gläubigsten und Wissendsten aller Zeiten. Aber zwei Gründe, eben im Wesen des Christenthums liegende, auch in den neuen heiligen Schriften überall theils ausgesprochene theils vorausgesetzte als theils in seiner theils in der Menschen Natur gegeben, entscheiden für das Glauben als die dem Wissen vorgehende Aneignungsform innerhalb der christlichen Religion [13]).

Der eine, sonderbar oft zurückgestellte, Grund liegt auf der objectiven Seite: Das Fundament alles Christlichen, als Lehre und als Anstalt, das Princip alles Dessen, was dann von Seite der Menschen christlich geschehen soll und kann, ist selbst ein Geschichtliches, ein Factum, die Selbstoffenbarung der Gottheit in Christus; das konnte und kann also Gegenstand werden nur des Glaubens, nie eines durch Denken Erkennens und in diesem Sinne Wissens.

Der andre Grund liegt auf subjectiver Seite, in der Menschen Natur und Zuständen: Das Glauben, obgleich in seiner rechten und vollen Weise nichts weniger als Jedermanns Ding oder je sich vollendend, hat doch (auf Seite des Subjects) seine Wurzel und seine Nahrung mehr im ganzen Menschen, in allen vom Bedürfniß des Gegenstandes angesprochenen Seiten seines geistigen oder Seelen-Wesens, und mehr im Erfahren der Wirkungen des Gegenstands auf des Menschen ganzes äusseres wie inneres Leben. Vermöge solcher Umfassung der Totalität des Menschen, ersetzt gleichsam das Quantitative oder Extensive, der weite Bereich Dessen an ihm, worauf er den Eindruck oder die Wirkung des Gegenstands erfährt, die immer mangelhaft bleibende Intensität der Aufnehmung des Eindrucks und des Aneignens der Wirkung. Das somit leichtere sich Bilden irgend eines, mehr oder minder ausreichende Glaubensgewißheit gewährenden, Glaubens-Lebens ist überdies ein für Alle oder die Meisten ziemlich gleich mögliches Geschehn. Solche totale Entstehungs-Art des Glaubens, solche totale Wirkungs-Art des Glaubensgegenstandes, gewährleistet zugleich seine universalere Anwendbarkeit. Von allem Dem findet beim Denkwissen, nach des Apostels Aussage, das Gegentheil statt: der Weg, selbst der Glaubens-Erkenntniß, eben weil er schmaler ist, d. h. nur Eine Seite des Geistes berührt oder in Anspruch nimmt, ist theils länger und weiter, theils enger für Die

---

[13]) Beide Gründe, oben für alle drei Arten, werden hier für des Glaubens Principat im Christenthum geltendgemacht.

welche auf ihm wandeln können. Das Glauben ist die Epitome des Wissens [14]).

Die Wesensverschiedenheit eines Religion-Lehrens, das vermöge seiner zweiten Grundeigenschaft so für den ganzen Menschen und für alle Menschen war, von Dem, was allein Lehre heissen kann bei der nur-wissenschaftlichen Wortbedeutung von Dogma, wird klar sein.

Die Wesensunterschiedenheit Ebendesselben von Dem aber, wozu Lehre als Gesetz mit Nothwendigkeit wird, ist selbstverständlich aus den drei Aneignungs- und Wirkungsformen, mit denen es im Neuen Testament erscheint, als Pistis und Gnosis und Agape. Auch aus seinem grundlegenden und aus seinem fortbauenden Princip, welches ihm ebendaselbst zu Grunde liegt. Denn die Sendung des Er-

---

[14]) Aus beiden Gründen zusammen, aus jenem (objectiven) in der Natur der Sache und aus diesem (subjectiven) in der Natur ihrer Empfänger liegenden, welche beide auch „humane" heissen können, hat das Neue Testament und sein Christenthum zur Aneignungs- und Daseins- und Wirkungs-Form seiner Religionslehre wie Religion nicht zunächst ein Denkwissen, sondern hingebendes Erkenntnißstreben erkoren, hat selbst Diesem noch das Lieben oder Thun als weiteres Mittel des Gewißwerdens beigegeben, hat sogar das einer erst künftigen Ergänzung wartende Hoffen nicht verschmäht. Das neutestamentliche Christenthum ist, nach seiner negativen Seite, etwas skeptisch gegen die Menschheit-Masse; nach seiner positiven Seite aber, behandelt es dieselbe dennoch ethisch. Jener Skepticism und diese Mystik sind die zwei Erscheinungsformen, in welchen das Religion-Lehren in ihm auftritt. —

Die dogmische Eigenthümlichkeit Neuen Testaments bestand keineswegs allein in Bevorzugung des Glaubens vor dem Wissen; sodaß für seine Religions-Lehre der Name „Glaubens-Lehre" zwar nicht so unpassend, wie der Name „Dogmatik," aber doch nicht ganz erschöpfend ist. Denn Gnosis wurde, neben Pistis, selbst nicht blos nachgelassen, sondern ausdrücklich eingesetzt. Nur war nicht die Religion durch ihre Lehre, oder das Menschengeschlecht sammt dem Menschengeist, in eine pistische und eine gnostische d. i. sehr große und sehr kleine Hälfte zerschnitten. Die Totalität und Universalität, in Bezug auf die Stellung der Subjecte zu allem Religion-Lehren, war in Dessen Begriffe aus dem der Religion festgehalten. Freilich entgingen diesen Urlehrern oder „Anfangs-Theologen im Christenthum" die nachmals in der Glaubens- und Wissens-Frage gemachten großen „Entdeckungen," namentlich die vom nothwendig ewigen Kriege, statt Friedens, zwischen Beidem. Ebenso, die Unterscheidung zwischen „Religion und Theologie;" eine verunglückte Metaphrase für „Milch und starke Speise" in „wenig und ungelehrte Lehre" dort, „viel und gelehrte Lehre" hier, sodaß Religion und Theologie sich zu einander verhalten sollen ungefähr wie halb gefrornes und ganz aufgethautes Wasser.

lösers und die des Geistes, Beide hatten an Gesetzes Statt sich der Menschheit angetragen.

IV. Positivität oder Normalität des neutestamentlichen Religion-Lehrens.

In Vorstehendem ist, aus der Stiftungsgeschichte und Urgestalt christlichen Lehrens, der negative und positive Beweis vorgelegt dafür: daß dogmische Fassung und Aufstellung christlicher Wahrheit als eines Wissenschaftlichen und Gesetzlichen (im Heiden- oder Juden-Sinn) keine authentisch-christliche ist, nicht in der ursprünglichen Idee und uranfänglichen Selbstaufstellung lag. Nun ist gleich gewiß die Wesentlichkeit sowol des Unterschieds zwischen diesen spätern Dogmen-Formen und der ursprünglichen Lehr-Form, als die eben dieser Urform selbst für die Grundeigenschaften christlichen Religion-Lehrens. Daher bedarf's hier einer Erinnerung an den Begriff der Positivität des Christenthums, für das Feststellen der Bedingungen des Zulasses beider ihm ungleichartigen Formen [15]).

1. Der christliche Positivitäts-Begriff.

Wol war und ist es der Weltreligion oder Welt-Heilsanstalt Christi große Natur, in die Weltformen selber einzugehn, um sie heranzubilden zu ihr. Solche Condescendenz zu den Bedürfnissen oder selbst zu den Schwächen einer ihr ungleichen Welt, und doch die Sichselbstgleichheit innerhalb derselben, hatte dieser Anstalt und Lehre sich gegründet in deren Urthatsache, im Hereintritte des Göttlichen in's Menschliche in der

[15]) Daß hier, um nicht selbst unpositiv d. i. ungeschichtlich zu werden, vor Allem der schwere Positivitäts-Begriff feststehen müsse, das hat sich gezeigt an dem Puritanisiren und Hinundherreden aller Zeiten über Urchristenthum. Ebendieser letztere Ausdruck hat etwas Zweideutiges erhalten. Entweder wurde Positivität als absolute Normalität, als alle Nach-Entwickelung ausschliessend genommen. Dann war der Sinn von „Urchristenthum": es habe Christliches überall gegeben nur als „ausgelegtes" Urchristliches. Oder Positivität wurde nur als principale Normalität und eine Nach-Entwickelung einschliessend gesetzt. Dann war der Sinn von „Urchristenthum": es habe auch noch oder eben erst recht Christliches gegeben als „entwickeltes" Urchristliches. In extremer Gestalt erscheint ersterer Positivitäts-Begriff, ein „nur-mechanischer", im Puritanism einzelner Personen oder Secten, letzterer, ein „dynamischer", in ebenfalls einzelnen Anhängern objectiver Perfectibilitätslehre. Inmitten standen immer die Kirchen. Aber allezeit, nicht erst seit dem 16. Jahrhundert, die Protestanten-Minderzahl näher der erstern Begriffs-Fassung; die Katholiken-Mehrheit sammt manchen katholicisirenden Protestanten, mit ihrer ziemlichen Identificirung des Kirchenthums

Gottmenschheit ihres Stifters; gleichwie [nach Obigem] Dies galt von ihrer Gründung einer Mitwesentlichkeit des Subjectiven in ihr. In Folge dieser Urthat, welche das Christenthum gegründet hat, ist der Sinn aller in ihm geschehenen Offenbarung Gottes und hiernach seiner Positivität ein zweifacher: Mittheilung einer Kraft zu Wahrheit und Leben in Erkenntniß und Heiligung, wie eines dazu anleitenden Lehrstoffes; oder, Einsetzung [positio] eines sich Mittheilens der göttlichen Geisteskraft, wie des vom αὐϑέντης τοῦ πνεύματος aus sich hervorgebrachten Lehrens und Thuns. Das Leben Jesu, dieses als Errichtung einer Anstalt zum Welt-Heil religionstiftende Leben, hat die Bestimmung gehabt, in zwei Thatsachen sich zu vollziehn, einer zeitlichen und einer zeitlosen: in persönlich eigenem Geisteswirken, und in der als Geistes-Sendung nachdauernden Geistes-Verheissung.

Nun ist aber schon aus der Verheissung des Geistes nicht sicher oder fest bestimmbar: in welchem Sinn und Maß die positive Natur der christlichen Stiftung, ausser dem Anwenden, entweder auch Entwicklung oder nur Auslegung in sich schliesse. Denn das „in alle Wahrheit Leiten" kann auch gehen nur auf fortschreitende Tiefe und Klarheit des Erkennens, auf Rechtverständniß der ganzen bereits ganz mitgetheilten Wahrheit. Zudem ist die Geistes-Verheissung und Begabung eine überall nur bedingte gewesen, was alle Geschichte der Leistungen „des Geistes in den Christen" bezeugt. Allerdings, der einseitig nur materiale Offenbarungs-Begriff und der nur mechanische Positivitäts-Begriff ist nicht der christliche. Als Wirkung des Ur-Offenbarens ist ein Fort-Offenbaren gestiftet, und ist so Letzteres selber auch ein Positives.

---

und Christenthums, näher der andern. In Betreff des Wesentlichen ist allein folgerecht der einfache Name „Christenthum"; zur Anzeige seiner Selbstheit auch im Verhältnisse zu „Allem aus ihm", ebenso wie zu „Allem nach ihm", weil es an allem Diesen ein ihm Ungleiches gehabt hat.

Das Gewicht der Dogmen-Rechtsfrage, in ihrer Zurückführung auf den Positivitäts-Begriff im Christenthum, könnte (unter zahllosem Anderen) schon aus einer der neuesten Erscheinungen erkannt werden: daß nämlich, abgesehn von Liebner's christologischer Dogmatik, die drei jüngsten dogmatischen Werke, von Lange, Martensen, Ebrard, sich „christliche Dogmatik" gezeichnet haben, das von Martensen selbst „die christliche"; und andrerseits, daß das Ebrard'sche wegen seines Titels sich eigens entschuldiget hat, jedoch nicht als eines anspruchsvollen, sondern als eines „nicht-kirchlichen". [Aus den in vorliegendem Aufsatze gegebenen flüchtigen Federzeichnungen wird vielleicht erkennbar, daß vollkommen entsprechend dem Hauptworte „Dogmatik" nur sei das Beiwort „theologisch", abgeleitet von dem Wissenschafts- und nicht vom Gegenstands-Namen „Theologie".]

Aber, Ebendies hat die Schwierigkeit gesteigert, im Einzelnen zu erkennen, wo das Menschliche vom Göttlichen zu sich erhoben mit Diesem sich grenze, wo Beides noch ferner sich scheide [16]).

Die gleich factische und naturgemäße Bedingtheit und Unvollkommenheit aller Fortgeschichte auch der Urprophetie neuen Bundes, des Christenthums der Christenheit im Zurückverhältniß zum Christenthume Christi, sie ist kein bloser zureichender Grund, sondern die zwingende Ursache für strengeren, das Dynamische nur nicht ausschliessenden Begriff der Positivität christlicher Offenbarung. Zwar, eine absolut geschlossene Ur-Position würde willkürlich den Sinn der Geistes-Verheissung beschränken auf Auslegungs- und Anwendungs-Hülfe allein; anstatt, wie Lukas, die Apostel-Acten ungeschlossen zu lassen. Aber, die gleichsam festere Bedeutung von Positivität muß erstreckt werden auf alles als wesentlich Erkennbare, im Bereich des als historisch überliefert erweisbaren Urchristlichen [17]). Auch so bleibt noch ein weiter Kreis von nur Zeit- und Raum-Gegebenem und Gültigem zurück; mit ihm Schwierigkeit genug, Minderwesentliches und zu weichen Bestimmtes vom schlechthin Wesentlichen und Allgemein- wie Ewig-gültigen zu scheiden.

Als Gesammtgrund für solche Fassung der Positivität christlicher Religion kann hier nur kategorisch, und vermöge seiner Evidenz doch ausreichend, genannt werden die Menschennatur-Gemäßheit einer in

---

[16]) Würde doch dieser Unterschied selbst im Pantheism bleiben, wären nicht dessen Anhänger vielmehr Blinde durch eine (die Menschennatur idealisirende) „Idee der Einbildungskraft", als die Wirklichkeit nur im Lichte einer Idee der Vernunft Sehende.

[17]) Daß Diesem noch das Apostolische zugehöre, das darf, als keine Inconsequenz, geltendgemacht werden gegenüber dem katholischen Supranaturalism und dem philosophischen oder auch rationalistischen Naturalism. Seine Angehörigkeit, als eines relativ und secundär Urchristlichen, bleibt nur an eine Bedingung gebunden, an stets erst noch besonderes Nachweisen seiner Einstimmigkeit mit dem primär Urchristlichen. Die hier fragliche Stiftungsform christlichen Lehrens trifft auch nicht der Vorwurf eines Cirkelbeweises, aus bloser „Ueberlieferung" von Lehrart des Stifters für blose „Ueberlieferung" von Lehrart seiner zwei größten Zeugen oder Ausleger. Denn: wie bereits erwähnt, die hierher allein-gehörenden Grundeigenschaften des Lehrens, zu welchen die Züge principal aus dem gesammten Lehren Jesu und secundär aus dem des Paulus oder Johannes als einem blos ergänzenden Entwickeln gesammelt werden, sind so durchweg allgemeine und überall durchgreifende, daß einzig anlaßlose Willkür dieselben Eigenschaften da, wo sie in der Ueberlieferung aus Jesu Leben erscheinen, für nur den apostolischen nachgebildete und nicht vielmehr diese für jenen nachgebildete erklären könnte.

diesem Sinne positiven Religion allein. Nach ihr nun ist der ganzen Lehr-Stiftungsgeschichte, mit allen zu ihrem Wesen gehörenden Formen wie Inhalten, in Verhältniß zur Vollziehungs-Geschichte eine entschieden principale Normalität vorzubehalten.

Nämlich: für Rechtbestimmung des Positivität-Begriffes, oder für Zurechtstellung des Verhältnisses zwischen Auslegen und Entwickeln innerhalb einer auch als Lehre positiven Religion, ist schlechthin nothwendig die Unterscheidung zwischen Historischem und Empirischem; wenn sie auch dem Wortlaute nach nur eine distinction convenue sein kann. In ihr gründet sich die, für den Positivitäts-Begriff einer nicht blos mechanischen und doch auch nicht blos dynamischen Religions-Stiftung unentbehrliche, Unterscheidbarkeit eines zweifachen historischen Rechts, principalen Ur-Rechts und secundären blos abgeleiteten oder Folge-Rechts. Aus einer positiven Religionslehre entwickelte Lehre ist, nach dem weitern allgemeinen Sinne von Historischem, mit Jener gleich historischer Natur, und kann doch nicht mit Jener gleiches historisches Recht haben. Dieser Unterschied mag also angezeigt werden durch „Historisch" für das Urgeschichtliche, durch „Empirisch" für das Nachgeschichtliche. — Die Unterscheidung, angewandt auf den urchristlichen Begriff von Lehre und auf den spätern, in welchem Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit als Wesensmerkmale hinzugekommen sind, ergibt zunächst: daß ersterer nicht erscheinen kann als ein dogmatistischer d. i. auf einer blosen Ansicht von Dem was im Christenthum „Lehre" sei beruhender, sondern eben als der allein im Vollsinn oder eminent historische. Dieselbe ergibt dann ferner: daß der spätere Begriff von Lehre nur in demselben Sinne ein geschichtlich Gegebenes ist, in welchem Solches auch unchristliche Dogma-Begriffe und Dogmen sind. So haben die zwei nur nachgeschichtlich hinzugetretenen Dogma-Merkmale mit den urgeschichtlichen nicht gleiches historisches Recht an Gültigkeit und Dauer. Und ihr Minder-Recht oder Gewicht kann das empirische heissen, im Unterschiede vom historischen.

2. Anwendung des Positivität-Begriffs auf die Lehr-Stiftungsform.

Sie ist die Erklärung der Mitwesentlichkeit der Stiftungsgestalt des Lehrens in der Religions-Stiftung, hingegen der Nichtwesentlichkeit und Bedingtheit jener zwei blosen Ausführungs-Formen. Erstere ist so sehr Ausdruck des Wesens der Sache, daß von ihr der Satz gilt: wahrhaft lebendige Substanz gebe die ihr adäquateste Form sich selber oder führe sie mit sich. Letztere sind, obwol kei-

neswegs mit ihr unvereinbar und darum durch sie ausgeschlossen, doch so für die allein substantielle Form blos accidentielle Formen, daß sie unbedingt jener anzupassen und unterzuordnen sein müssen, nur bedingte Secundär-Formen der allein unbedingten Primär- oder Principal-Form werden können.

Diese einerseits Substantialität, andrerseits Accidentialität gehört in den weiten Bereich der Grenzfragen zwischen Christlichem und Vor- oder Nicht-christlichem, oder noch weiter gefasst, zwischen positivem Christenthum und Menschennatur-Gemäßem oder Nothwendigem. Das Gesetz solcher Grenzbestimmung entspricht bekanntlich der zweiseitigen Eigenheit dieser Religion: theils, ihre Sendung in die Welt zu erfüllen, durch Eingehn in die Weltbedingungen oder Beschaffenheiten des natürlichen Menschen; theils, im Eingehn und Dasein nicht nur ihre Selbstheit zu bewahren, sondern ihre ebenso oft welt-überwindende wie welt-umbildende Kraft zu äussern, also alles nicht zur ewigen oder idealen Menschennatur Gehörige unter ihre erziehende Macht zu stellen, um es Ebendieser zuzuführen. — Jene Stiftungsgestalt des Lehrens nun ist (nach Obigem), durch ihren Gebrauch und selbst durch ausdrückliche Erklärungen von Seite des Stifters und seiner größten Apostel, erweisbar als keine blos zeitliche oder räumliche oder persönliche Anfangsform; vielmehr als der Wesens-Abdruck christlicher Religion und Lehre, nach deren Inhalt und selbst nach deren Princip, dem evangelischen (Geistthum oder) Propheten- und Priesterthum der göttlichen Geheimnisse und Anstalten, als dem seienden Grunde des werdenden Menschenreichs Gottes.

Darum gilt auch von dieser Lehr-Stiftungsform, was vom christlichen Religionswesen überhaupt. Auch in Bezug auf sie hat dessen zweiseitige Natur aller Zeit nach ihm zwei Aufgaben gestellt: gleiche Sorge für seine den gegebenen Zuständen sich anschliessende Wirksamkeit, aber auch für seine sie umbildend beherrschende Integrität und Kraft. Durch Dieselbe wird also zugleich beschränkt und begründet die, seit ältester Zeit oft vernommene, Anklage herrschenden oder gemeinen Christenthums: lautend auf synkretistisch mangelhaftes und langsames und dauerloses sich Loswinden aus einer, neben der wirklichen, doch vielfach auch blos scheinbaren Menschennaturgemäßheit des Accidentiellen, als jüdischer Naturverwandtschaft oder als heidnischer Wahlverwandtschaft; mit andern Worten, die Anklage auf Versäumniß der Durchbildung zu paulinischem und johanneischem und eben dadurch „reinem entwickeltem" Christenthum. Und so liegt, auch in Bezug auf die zwei

hinzugetretenen Dogma-Formen, in demselben christlichen Religions-Wesen Beides zugleich: ein Ersatz für ihr mangelndes historisches Recht, und die Bedingtheit ihres unmittelbar nur empirischen (in der gegebenen Menschennatur sich gründenden) Rechts.

Die neutestamentliche Vermeidung eines scientifischen und eines legislativen Dogma-Begriffes kann für blose Vertagung genommen werden, für Ueberlassung an nachfolgendes Entwickeln. Aber, auch so ist sie Herabsetzung desselben auf untergeordnete tiefere Werthstufe, Heraussetzung aus dem Substantiellen, aus dem schlechthin allgemein und ewig in gleicher Weise Gültigen. Ebendieselbe darf nicht genommen werden für eine indirecte Erklärung des beiderlei spätern Dogma-Begriffs zu einem nothwendigen Uebel, statt eines nothwendigen Guts. Denn die menschennatur-gemäße Unvermeidbarkeit und Wohlthätigkeit auch wissenschaftlicher und gesetzlicher Lehren-Behandlung ist eine, der factischen Menschennatur und darum der positiven Christusreligion gemäße, Thatsache. Aber, die accidentielle und bedingte Stellung beider erst nach der Stiftung hinzugetretenen Formen, hingegen die entschiedene und ausschließliche Consubstantialität der ursprünglichen Lehr-Form mit der Lehr-Substanz, Beide setzen das vermeinte „Erheben der Lehre zu Dogma erst durch jene beiden" zu einer Willkür herunter; Beide machen die Aufnehmung der zwei Proselyten (des Thors) in den Begriff christlichen Religion-Lehrens unstatthaft, die Hinzunahme derselben als nachgeordneter Merkmale alleinzulässig, unter der zweifachen Bedingniß anpassender Umwandlung und ungleichen Gewichtes.

Die Auftrittsgestalt der christlichen Lehre trug in sich deren Charakter, nach der objectiven und nach der subjectiven Seite hin: darstellend in ihrem Urheber die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als seiend in Christus und werdend in den Menschen. So auf die ideale und die gegebene menschliche Natur zugleich sich beziehend, die Idee und die Wirklichkeit der Stellung des Menschlichen zum Göttlichen (mit Ausnahme des Bösen allein) in sich verkörpernd, so auf göttlichem und menschlichem Natur-Grunde zusammen beruhend, sprach sie erst die ganze volle Menschen-Naturgemäßheit in sich aus. In diesem Sinne Wesensform, hat sie selber sich herausgehoben aus dem blos Temporären und Localen oder blos zufällig Authentischen, hat sie sich eingesetzt in die Mitwesentlichkeit; somit in das Höherrecht, jenen zwei (gleich allen) accidentiellen Nach- und Neben-Gestalten die Bedingungen ihrer Zulässigkeit zu stellen und ihre Dauer zu bestimmen.

3. Begründung des angewandten Positivität-Begriffes.

Um solche Anwendung des Begriffs christlicher Positivität auf den Begriff christlicher Lehre weiter zu begründen, wird nachgelassen sein das zwischen ihrer Urgestalt und den Nachgestalten (als nicht eben überall auch Entwicklungsgestalten) Entscheidende noch einmal zu sagen, zusammenfassend das göttlich Hohe und das Menschennahe der Erstern, und gegenüberstellend das auch nicht Ungöttliche und doch sehr Menschliche der Letztern.

Vermöge jener ersten Grundeigenschaft christlichen Lehrens, ist dessen erstes Wesensmerkmal ein eigentlich zweifaches. Denn in Hinsicht auf das Werden der Lehre, als einer objectiv oder göttlich wahren, sollte ein menschlicher Antheil neben dem göttlichen bestehen, letzterer jedoch überwiegen. In dieser Hinsicht nun hat im Ganzen die Lehr-Wissenschaftlichkeit mehr den menschlichen, das Lehrgesetzthum mehr den göttlichen Antheil hervorgehoben, in Betreff des Fassens und Begründens. Doch war es beiderseits keine Ausschliessung des je andern, eben nur Hervorhebung des je einen. Daß die neutestamentliche Feststellung des göttlichen und menschlichen Zusammenwirkens bei Behandlung oder Anwendung beider Formen häufig verfehlt worden sei, versteht sich von selber. Doch hierin trug nicht eigentlich die Natur oder die Wahl beider Formen die Schuld. — Entscheidender wurde deren eigene Natur für die andere Seite desselben Merkmals, eines rechten Verhältnisses zwischen Objectivem und Subjectivem, in Hinsicht auf das Wirken der Lehre. Das Normalverhältniß sollte sein: lebendiges Dasein des Objects (der Lehre und in ihr der Religion und zuletzt des Göttlichen), mit seiner in sich untrennbaren vollen und reinen Wahrheit und Kraft, im Subjecte selber, durch das Mittheilen von seinem Sein an das Subject. Also: eine sogenannte Lehre, welche, durch ihre materiale oder formale Beschaffenheit, oder auch durch des Subjects intellectuelle und moralische Beschaffenheit und Zuständlichkeit, nicht von Dessen Innerem Besitz nehmen kann oder nimmt, nicht den Menschen zu ihrem Subject oder Träger erhalten kann oder erhält, nicht sein Eigenthum werden kann oder wird: die ist möglicherweise eine Wahrheit, aber keine Lehre. Erhebung einer Wahrheit zu Lehre ist im Christenthum Verwandlung eines Wahren an sich in Wahres für den Menschen und nachfolgend im Menschen und aus ihm hervor; das heisst Verwandlung in sein Eigenthum, Aneignung.

Damit nun solch mitwesentliches Subjectiv-werden der objectiven Wahrheit theils überhaupt theils recht stattfinde, ist erforderlich jene

andere *Grundeigenschaft* christlichen Lehrens, in ihr ein *zweites Wesensmerkmal* christlicher Lehre: daß die Wahrheit, ebenso als Religions-Lehre wie als Religions-Ausübung in Cultus und Sitte, dem *ganzen* Subjecte mitgetheilt, vom ganzen Subjecte in sich aufgenommen und angeeignet werde; nach allen drei Seiten der Menschennatur, als Sache der Erkenntniß und des Gewissens und des Gemüths, für den Menschen als intellectuelles und moralisches und pathologisches Wesen.

Daß beiden Grundeigenschaften oder Merkmalen jene *drei Grundformen*, in oder unter welchen alle christliche Wahrheit an den Menschen herantritt, in ihn eindringen und in ihm dasein will, *Glauben* und *Lieben* und *Hoffen*, vor andern entsprechen, daß in denselben am menschennatur-gemäßesten und darum menschen-allgemeinsten göttliche Wahrheit zur Lehre wird, daß jedenfalls die andern Formen jenen, anstatt sie in sich aufzulösen, sich anzuschliessen oder auch unterzuordnen haben, dies ist wenigstens im Christenthum factische und ausdrückliche Setzung. Es mag hier, was verhältnißmäßig von allen jenen drei gilt, an der ersten nachgewiesen werden, an der des *Glaubens*. Religions-Lehre ist im Christenthum nicht, wenn sie nicht zugleich Lieben und Hoffen lehrt, weil ohne dies Beides in ihm Religion nicht ist. Glaubens-Lehre aber, wie dieselbe ausschließlich heisst, anstatt (auch wenn von ihrer Insichschliessung der Sittenlehre abgesehen wird) blos vorzugsweise so zu heissen, ist die Religion-lehrende Lehre unter Anderm auch insofern, als sie *des Glaubens ganze Natur an sich trägt*, weil Lehre eben nur die andre Seite der „Glaube“ genannten Daseinsform einer Wahrheit im Subjecte ist. Wenn also das Glauben nur als lebendiges Dasein seines Gegenstandes im Menschen seinen Begriff erfüllt, so besteht für Glaubenslehre dasselbe Normalverhältniß zwischen dem Object und Subject.

Jene, oben dem Neuen Testament nachgezeichnete, *Glaubens*-Gewißheit ruhte auf nichts weniger als auf einem dunklen Grunde bewusstlosen Bewusstseins, des sogenannten Gefühls der falschen Mystik [18]). Freilich wuchs sie auch nicht auf einem von Logik durchwühlten Boden, oder gar aus idee-loser gemeiner Lebens-Erfahrung

18) Der Proceß, welchen das christliche Glaubens-Leben durchgeht in Bezug auf das Evangelium als Lehre und als Gebot, ist nichts weniger als der Mystik allein zuzuweisen, vielmehr aller religiösen d. i. frommen Erfahrung überhaupt. Auch entspricht ihm völlig der Gang des sich entwickelnden Gewissens, seiner nur andern, moralischen Seite. Das Glauben ist das „religiöse Gewissen.“

heraus. Als ihr Quell ergab sich vielmehr ein so lebendig bewusstes wie wirkliches inneres und (nachfolgend oder vorausgehend) äusseres Geschehn. Dieses aber war: zunächst, des auf den Ruf Gottes oder des Gewissens in sich gehenden Menschen Bewusstwerden seiner Entferntheit vom Göttlichen, und seiner doch ursprünglichen Empfänglichkeit wie Bestimmtheit für's Göttliche; so das Innewerden eines zweifachen Bedürfnisses, nach seiner entarteten oder unentwickelten und nach seiner anerschaffenen unverlorenen sittlichen Natur. Und nun, das Ergreifen des sittlich schlechthin Nothwendigen, welches in der Erscheinung und Lehre des „Evangeliums" von aussen ihm sich bot: als Gnade für die Sünde oder Macht des Ungöttlichen in ihm, und als Hülfe für die Schwäche der Kraft des Göttlichen in ihm. Und nun, das Erfahren der Wirkung aus Beiden in oder an ihm, an seinem oder Anderer innerem und äusserem Leben; und als einer nicht beruhigenden allein, nein auch kräftigenden, gleichwie als einer nicht auf den Willen allein, sondern auf das Vorstellen und Denken zugleich gehenden. Denn das Evangelium war zugleich eröffnende Belehrung und anregende Forderung, indem es Verheissung und Verleihung war; gerichtet an den ganzen inwendigen Menschen, mit allem seinen Vorstellen und Fühlen und Wollen. Dieser selbst sollte, durch Rechtfertigung und Heiligung und Erleuchtung, als ein dreifaches Gott-Erfahren, wiedergeboren oder zu Gott und dem Göttlichen geführt werden, Gott kennen lernen und so Ihn und die Menschen lieben lernen, d. i. ähnlich werden wie Gott oder wie Der den er gesendet. Und nun, entsprechend dem Erfahren der Wirkung auf Seele und Willen und Geist, dem Wahrnehmen oder Erkennen des Göttlichen an seiner eigenen That, an der von ihm gewirkten Liebe und Erkenntniß im gottwollenden Herzen und gott-denkenden Geist, die gleich dieser Wirkung und ihrem Erfahren fort und fort zunehmende Glaubens-Gewißheit des Menschensubjects: als Eigenbesitz der göttlichen Wahrheit und ihrer Kraft, als nun mit auch eigner innerer Nothwendigkeit zur Anerkenntniß Gedrungensein oder Ueberzeugtsein, durch ein über allen Gründen wie Gegengründen in oder ausser ihm stehendes Zeugniß, das Zeugniß des Geistes und seiner Kraft im Erfahren seiner Wirkung auf den innern und äussern ganzen Menschen [19].

---

[19]) Diese Stufenreihe einer den Besitz und Sicherbesitz der Wahrheit in überall zugleich für das Subject und für das ganze Subject wirklichem oder bewusstem Geschehn erzeugenden und gewährleistenden, einer denselben in der Kraft und That der Gottes-Erkenntniß und Liebe bewährenden und erweisenden innern oder äussern Erfahrung, und dann, deren

Nach Diesem allen sind als Wesens-Merkmale im Begriff christlicher Lehre zu setzen jene nativen allein: als die, welche obige zwei Grundeigenschaften alles urchristlichen Religion-Lehrens aussprachen, und welche in dessen gesammter Fassung oder Gestaltung sich ausdrückten. Ausserhalb des Wesensbegriffes stehen die zwei später adoptirten Formen oder Merkmale. Diese stehn zu jenen nativen in einem zweifachen Verhältniß: sie sollen nach denselben umgebildet werden, so zur Selbstgenugsamkeit ebenderselben erziehen; und sie sollen, bis das ganz geschehn, denselben nach- und untergeordnet sein.

Es ist Inconsequenz, dem Verhältniß des Evangeliums zu Gesetz nicht seine im Evangelium ebenso liegende Parallele zu geben, das Verhältniß Desselben zu wissenschaftlichem Wissen. Anerkannterweise gilt als höchste Aufgabe der für die Menschennatur, wie sie ist, auch im Evangelium unentbehrlichen Gesetzheit, Erziehungsform zu sein zur Freiheit der Kinder Gottes, wo die Einzelnen sich Selbst-Gesetz sind. Ebenso muß als höchste Aufgabe der Wissenschaft gelten: wie dort den moralischen so hier den intellectuellen Menschen dahin zu bilden, daß er die christliche Wahrheit nie mit seiner Intelligenz allein oder nach ihrer Denknothwendigkeit allein, sondern stets mit seiner Eigenschaft als moralischen Wesens oder mit ihrer moralischen Nothwendigkeit zusammen betrachte.

Der positiv christliche Grund für Beides ist der gemeinsame, die Natur christlicher Wahrheit und Lehre in jener ihrer Ursprünglichkeit: daß sie den intellectuellen und den moralischen (wie den sinnlichen) Menschen in ungetrennter Einheit zusammenhält, indem sie ihn ihre Denkmöglichkeit und ihre sittliche Nothwendigkeit stets zusammen erfahren

---

werdendes oder seiendes Ergebniß selber, die Gewißheit von Dem, was solcher Glaube gelebt hat, — war Dieselbe eine von der idealen und der factischen Menschennatur widersprochene, eine die Letztere entweder zu hoch oder zu tief stellende Dichtung, und nicht eine an diese gemäß jener von Gott ergangene Kunde und Berufung: — dann bleibt allerdings der Widerspruch übrig: daß es ohne die Kunst des Denkens und ohne den Zügel oder Sporn des Gesetzes überall nur Wahn „roher Naturseele“ gebe; und, daß auch Solche großer Wirkungen fähig sei, jener Erfolge nämlich, welche die christliche Lehre ihre Religion in die Welt einführend schon gehabt hat, als sie nur ebendiese „rohe Naturgestalt“ trug, und welche sie ein Leben ihrer Religion in einer großen Zahl Einzelner gründend auch unabhängig von Lehr-Wissen und Lehr-Gesetz gehabt hat, nachdem diese zwei Glaubens-Vesten um sie errichtet waren.

lässt an der Kraft, welche sie auf ihn als denkendes und als wollendes und als sinnliches Wesen zugleich ausübt. Die christliche Erkenntniß der göttlichen Dinge und Gebote, des Göttlichen nach seinem Sein für die Menschen und nach seinen Forderungen an die Menschen, ist eine in derselben Proportion fortschreitende, in welcher des Menschen Hingebung fortschreitet. Diese, als selbstmitthätige Empfänglichkeit für das Erfahren der Kraft des Göttlichen, nur nach ihren unterscheidbaren und doch untrennbaren zwei Seiten Glaube und Liebe, als Act der Intellectualität und der Moralität des Menschen in Eins, ist die Quelle christlicher Erkenntniß und Willensbestimmtheit in Eins. Solche Erkenntniß unterscheidet sich von gemeiner Erfahrungs-Erkenntniß und von wissenschaftlicher Denk-Erkenntniß zugleich; ebenso, solche Willensbestimmtheit unterscheidet sich von Bestimmtheit entweder durch jene beiderlei Erkenntniß oder durch äusseres Gesetz: Beide, durch die ihnen vollgemeinsame sittliche Natur, d. i. dadurch, daß den wesentlichsten (nicht einen Anderes ausschliessenden) Antheil an ihrem Entstehn und so an ihrem Inhalt (gleichwie an ihrem höchsten Zweck oder Ziel) das Sein und Werden eines sittlichen Menschen hat.

Die Macht der Wissenschaft und des Gesetzthums über die an Beide gewiesene Welt, welche eben von einer nur moralischen Religion und ihrer Lehre durchdrungen werden soll; die Menschennatur-Gemäßheit und Nothwendigkeit wissenschaftlicher und gesetzlicher Lehrform auch in einer Volksreligion; die Vereinbarkeit selbst speculativer Wissenschaft und äusserlicher Gesetzheit mit der Integrität einer Religion des Glaubens und der Liebe, in welche so hohe Ideen und Entwicklungskräfte auch für den denkenden Menschen gelegt sind, und in welcher Gebote für den wollenden gestellt sind; endlich die weite Fernsicht, in welche die Verwirklichung der von der Lehrstiftungsgestalt aufgegebenen Idee gerückt ist: — diese vier Gründe erweisen die relative Vollberechtigung der zwei (hier nur aus ihrer Unbedingtheit herausgesetzten) Formen in christlicher Kirche, auch als Volkskirche oder eben als Volkskirche.

Hingegen, Aufnehmung der Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit in den normalen Begriff, in's Wesen des Dogma, würde Aufhebung des positiv christlichen Begriffs von Lehre sein. Die Phrase von einer erst durch jene zwei Formen geschehenden „Erhebung der Lehre zu Dogma" will und soll wirklich bedeuten: Verwandlung der im Christenthum vorliegenden Lehre als solcher in ein Höheres, weil sie als solche zwar wohl christlich und Wahrheit,

aber nicht im höhern d. i. eigentlichern Sinn Lehre sei. So ist Dieselbe aber Negation der christlichen Idee, welche in der Lehrstiftungsgestalt des Christenthums dessen Grundwesenheit zum Ausdruck brachte: der Idee, das für den ganzen Menschen und für alle Menschen gleich Nothwendige aus dem Bereiche des Göttlichen zum Eigenthum des ganzen Menschen und aller Menschen zu machen; und zwar als einem selbst-erkannten und selbst-gewollten, durch eigenes Glauben und Lieben gewonnenen, mit eigenem Glauben und eigener Liebe umfassten. — Nach ebenderselben Einsetzung eines blos empirisch begründeten Dogma-Begriffs in des historischen Statt, wird schon die Erstrebung der christlichen Lehr-Idee, ungeachtet der auch ihrerseitigen Anerkennung beider accidentiellen Formen als nothwendiger Uebergangsstufen oder Erziehungsmittel zu Höherem, zu „Entfernung vom Dogma-Begriffe" gestempelt. Sehr folgerecht: denn durch jene Gleichstellung des Empirischen mit dem Historischen ist das Verhältniß gerade umgekehrt: das Accidentiale ist zum Consubstantialen, zur Ergänzung und Vollendung des positiv- oder historisch-Idealen geworden.

Die blos bedingte Gültigkeit beider Formen, in Betreff ihrer materialen und formalen Beschaffenheit, wird eingestanden; nicht ebenso derselben nicht-absolute Nothwendigkeit in Betreff der Fortdauer. Letzteres kann nachgelassen werden, weil ihre Nothwendigkeit doch besteht. Aber die allezeit herrschend gewesene geringe Gewichtlegung auf die Bedingtheit der zwei Formen, also auch auf das Erfüllen der Bedingungen ihrer Gültigkeit durch ihre theils Umbildung theils Tieferstellung, sie hat die von der christlichen Lehrstiftung gestellte Aufgabe mehr als gut oder unvermeidlich war verleugnet. Nach dieser sollte im Lehrwesen, wie in den Ausübungs-Anstalten der Religion, mindestens der Mehrzahl des Christenvolkes die Möglichkeit eröffnet und offen gehalten sein, zu selbst-mitthätiger und sich-selbst-bestimmender Antheilnehmung an Demselben, indem sie zu solcher herangebildet würde. Noch im 4. und dann einmal wieder im 16. Jahrhundert war solche Theilnahme der großen Mehrheit „religiöse Ehren- oder Gewissens-Sache" der Laien und Kleriker. In den übrigen Zeiten hat das Lehrwesen, in seinen zwei herrschenden Formen, wesentlich oder factisch als Sache der Kirchen-Gelehrten oder Lehrer und der Kirchen-Regenten allein gegolten. Natürlich: weil Lehr-Wissen und Lehr-Gesetz persönliche Objecte fordert, in welchen Beides nicht sei, Unwissende und Lernende, Ungesetzliche und Gehorchende.

Der Satz, welcher dem Christenthum allein „Dogmen" vin-

dicirt, hat nur bei obiger Wesentlichkeits-Erklärung der christlichen Lehrstiftungs-Form volle Wahrheit. Hingegen die Erklärung einer Mit- oder gar Gleich-Wesentlichkeit beider spätern Formen, sie rückt das heidnische und jüdische Religion-Lehren dem christlichen der Theologen und Kirchen gerade näher. Und der Grund für jene Ausschließlichkeit liegt vielmehr in jener als in diesen Formen. Erstere war Abdruck der ausschließlichen Grundeigenschaften christlicher Religion. Durch letztere hingegen erklärte die private und öffentliche Christen-Dogmatik nicht alles Das und nicht allein Das, was im religiösen Sein für das Wesentliche gelten soll, auch im Begriff von Religions-Lehre für das Wesentliche. In allen andern Religionen nämlich war es nicht nur durch den Mangel objectiver Wahrheit unmöglich, sondern galt es auch nicht für entschieden wesentlich, daß zugleich das individuelle Subject gewiß werde der Gewißheit ihrer Lehren. Nur Anschliessung der Einzelnen an die herrschenden Lehren oder Meinungen, nicht Selbstüberzeugung von ihnen, zeigt sich als Gegenstand des Forderns und der Sorge. Ebensowenig, wie der Glaube als Daseinsform, war die Liebe als Wirkungsform in eine wesentliche Beziehung zur Religionslehre gesetzt, oder von der Religion selber die individuale und sociale Sorge dafür zur Aufgabe gestellt. So passten Wissenschaft und Gesetz, oder auch Mythus und Auctorität des Herkommens, ganz gut. Es war der Standpunct bloser Legalität statt Moralität, in Betreff des Vorstellens wie Thuns. Das Christenthum hingegen war die moralische Religion: weil allein von der absoluten Wahrheit und Liebe zugleich ausgegangen, darum alleinfähig das gleich Moralische, Glauben und Liebe, von den Menschen zu fordern und in den Menschen zu wirken. Darum musste und konnte auch seiner Religionslehre der moralische Charakter eignen.

Wenn die Lehrstiftungs-Form allein zugleich der idealen Menschennatur entsprach, die zwei spätern Formen nur der realen entsprechen, so muß Dogmen-Historik das Grundgesetz für alles Lehrbilden geben: daß dieses durch Erstere absolut und primär, durch Letztere nur secundär und relativ bestimmt werde. So hoch als das Leben des Kirchen-Stifters und Herrn über allem in wie ausser der Kirche Nachgefolgten gestanden hat: so gewiß hat die Gestalt in welcher die Lehr-Stiftung geschah, inwieweit sie diese wesentlich ausdrückte, mit zur Stiftung gehört. Darum wird das wahre Entwickeln, der wesentlichen Form wie der wesentlichen Materie, für alle Zeit sein: ein Zurückbilden aller blos hinzugetretenen Gestalten wie Stoffe in die ursprünglichen, damit

sie voll und rein des Christenthums Wirkung als Ausdruck und Organ werden, *seines* Göttlichen Gepräge tragen [20]).

4. Die *Schlußfolge* aus der christlichen Lehr-Stiftung.

Die Selbstfolge aus dem Verhältniß zwischen Stiftung und Ausführung der christlichen Lehre als solcher ist: die *Bedingtheit* des *Dogmen-Rechts*, nach positivem Religions-Grunde, und auch nach gemein-menschlichem Natur-Grunde. Zugleich, gemäß derselben, die vom Christenthum an seine Folgezeit in Betreff beider spätern Dogma-Formen gestellte *zweifache* Forderung oder *Aufgabe*: vornehmlich, eine ausgleichende oder annähernde *Umwandlung* oder *Zurückbildung* derselben in seine ihm mitwesentliche Stiftungsgestalt des Religion-Lehrens; und dann, inwieweit Solche nur allmälig eintreten kann und soll, eine der Stiftungsform *ungleiche Gültigkeit und Geltung* beider ihr nicht ebenbürtigen Formen.

Für die christliche Zeiten-*Geschichte* nun, in ihren Kirchen- und Secten- und Theologie-Geschichten, ist Maß und Art der *Erfüllung* beider Forderungen ein Hauptbestandtheil. Ueberall-durch geht, gleich einem beweglichen Puncte, das Bürgerrecht der zwei dogmatischen Formen, als ein zu begründen und zu bestimmen versuchtes und als ein in allen seinen Begründungen und Bestimmungen widersprochenes. Und der Streit war keineswegs ähnlich dem zwischen Naturrecht und positivem Recht; ausser darin: daß jenes der Welt in allen menschlichen Beziehungen aufgegebene Räthsel, wie ein rechtes Verhältniß zwischen

[20]) Es mag sein, daß die Angriffe auf die christliche Religion, welche allermeist zunächst oder allein wider Lehr-Wissenschaft und Lehr-Gesetz der Schulen und Kirchen sich gerichtet haben, öfters blos scheinbar ein „reines" Christenthum wider Schulen- und Kirchen-Christenthum vertraten. Aber in den weiten Kreis der *Ursachen mangelhafter Erkenntniß und Anerkenntniß* der Kraft und Wesenheit dieser Religion hat, durch alle christliche Zeiten, die verhältnißmäßige *Zurücksetzung der Urgestalt ihres Lehrens* gehört. Es ist nicht eben zu sagen, der Zug der Gegenwart gehe auf Christenthum in seiner Ursprünglichkeit; wol aber, daß sie zu Solchem dränge. Das Wesen will aber nicht aus seiner Form. Darum ist's nachgerade an der Zeit, die Ursachen der innern oder äussern Geschicke christlicher Religion und Lehre, gleichwie die Gründe und Mittel ihrer Zukunft, *nicht auf der einen Seite allein* zu suchen, in ihrer wissenschaftlichen Einfassung und gesetzlichen Aufstellung [mit deren Weiter-wollen und — können].

Doch, in der Zeit nicht, in der Sache liegt die Rechtfertigung, wenn Lehr-Bildungsgeschichte sich die Lehr-*Stiftungsgeschichte* setzt als ihren Anfang im Sinne principaler Norm für allen ihren Gang und Inhalt.

Grundlegung und Fortbau, ebenso zwischen Individualität und Socialität zu beschaffen sei, unvollkommen gelöst wurde auch in Bezug auf Religion und Lehre, durch wissenschaftliche und gesetzliche Dogmen. Die kirchliche und nichtkirchliche Folgezeit hat mehr auf Grund des Pneuma-Princips allein, als nach jenem sicherer positiven historischen Rechtsgrunde das Verhältniß der accidentiellen Secundär-Formen zur substantiellen Primär-Form sich zurechtgestellt; ähnlich wie das zwischen Stiftung der Religion und Anordnung des Kirchenwesens überhaupt. Gleichwie die Religions-**Gemeinschafts**formen, so galten die Religions-**Lehr**formen als in der Religions-Einsetzung mehr **überlassen** an die Kirche (oder auch Nichtkirche) als **vorgezeichnet** für die Kirche.

Daher tritt in der **Geschichte** Beides entgegen: theils, die größte Mannichfaltigkeit der Theorie und Praxis des Dogma-Begriffs und Dogma-Bildens, um das Religion-Lehren ebenso Religion-abbildend und aneignend zu machen, wie die unmittelbarere Religions-Darstellung und Ausübung in Cult und Disciplin; theils, das **Vorwalten** des Bemühns, die christliche Lehre **aus ihrer nativen Selbstgestalt heraus** in die theologie- oder philosophie-wissenschaftliche und in die kirchen- oder staats-gesetzliche Form einzufassen, vor dem Bestreben, Diese auf Jene **zurückzuführen**. Nun ist aber nie allgemein oder auf die Dauer klar geworden: **welches** denn eigentlich, nach Erforderniß der Religion überhaupt und der christlichen insonderheit, die **lehrbildende Wissenschaft** und **die lehrgesetzgebende Kirche** sei. Darum hat wenigstens die Geschichte der **Leistungen** beider Formen Ebendiesen ein nur bedingtes Zeugniß ausgestellt, als Principien des Verwandelns der „für Wissenschaft und Bildung zu simplen und für compacte Kirche zu vagen blosen Lehren" in scientifisch construirte und legislativ fixe „Dogmen" [21]).

V. Die Rechts-Begründung beider spätern Dogma-Formen in und außer den Kirchen der Folgezeit [22]).

1. Die Herübernahme der zwei Dogma-Bedeutungen.

Die **wissenschaftliche** oder scholastische Bedeutung war vom „Theologen" Paulus abgelehnt, ungeachtet seiner hellenistischen Bildung

[21]) Daß die Motti, qualis ecclesia, talis theologia, oder qualis lex, talis grex, gleichwie cuius est scientia s. ratio, eius est religio, öfters getäuscht haben, davon zeugt eben die Geschichte.

[22]) Schulwissenschaft und Philosophie insbesondre haben allmälig seltener von Dogmen geredet, meist andere Wörter sich gewählt. Auch der

nebst Einsetzung einer Gnosis der Pistis. Aber, nach kleinen Anfängen noch in der Apostelzeit, durch Apollos und Kerinthos u. A., geschah in allernächster Folgezeit die Herübernahme mit baldiger Allgemeinheit; bei katholischen wie häretischen Gnostikern, als nicht eben im paulinischen Sinne Gelehrten, ohne ganz wesentlichen Unterschied nach kirchlicher Denkart und Stellung. — Die lange Fortdauer und weite Verbreitung eines Judenchristenthums hat auch in dogmischer Beziehung kein so großes Gewicht gehabt, als vermeint worden ist. Unter der Judenschaft bereits hatte der eingedrungene scientifische Heidensinn die Religionslehre aus ihrem angestammten Begriffe, als eines nur Praktischen und als Gesetzes, herausgetrieben. Der Deismus gemeinen Ebionäerthums war mehr nur den nicht auf seinem dürren Boden gewachsenen Lehren unzugänglich. Ein Gegengewicht seiner Dogmenscheu, innerhalb judenchristlichen Kreises selbst, bildete das gnostische Judenchristenthum, indem der sogenannte Gnosticismus bekanntlich mehr an Judenchristen als an Heidenchristen seine Vertreter hatte. Der Eintritt scientifischen Fortgestaltens der anders empfangenen Lehre erscheint vornehmlich nur deshalb bei einem größern Theil von Heidenchristen, weil Diese bald überhaupt die Christen-Mehrzahl ausmachten.

Gleichwie bei so vielem andern aus Heiden- oder Judenthum Herübergedrungenen, wirkten hier mehr in gemeiner Menschennatur und Zeitbildung nebst Umständen sich darbietende oder aufdringende Ursachen, als in der Sache selbst mit Nothwendigkeit liegende Gründe. Namentlich: das Mit-Uebertreten der den Gelehrten gewohnten Bildungsformen; die größere Leichtigkeit, Diese beizubehalten, als die christliche Lehren-Form oder das Pneuma-Princip als den Ersatz höherer Wissenschaft sich anzueignen; die zweifache Nöthigung der Christenlehrer, den Gebildetenstand gleich der Volksmasse zu gewinnen, die durch Wissenschaft entstandenen Irrungen und Zerwürfnisse durch dasselbe Mittel zu

---

Staat hat für seine Gesetze bald andere Namen vorgezogen, die Dogma-Benennung den gelehrten Juristen für die Rechts-Aussprüche der Rechtslehrer überlassen. So sind die Theologen und noch mehr die Kirchen in zwar keineswegs ausschließlichen, aber in vorzüglichen Besitz des Adoptiv-Namens gekommen. Beiden gilt Dieser bis auf den heutigen Tag als ein unveräusserlicher, gleich seinen zwei Bedeutungen. Wie nun deren mangelnde christliche Positivität, κατὰ ῥητὸν und wol auch κατὰ διάνοιαν, durch eine Deutero-Kanonicität ersetzt worden sei, das ist zunächst kurz anzuzeigen. Dem voran geht hier nur der Anfang des Herübernehmens beider vorchristlichen Formen. Deren Einführung und Entwicklung ist in die theologische und kirchliche Gesammtgeschichte verflechten.

beseitigen; etwas später auch die Richtung auf gesetzliches Lehr-Feststellen, wiefern Solches wissenschaftlicher Bestimmtheit zuführte als seiner Voraussetzung.

Also, zugleich mit dem zeitlich und räumlich unvermeidbaren, wie an sich selber nothwendigen, Entstehn einer christlichen Religions-Wissenschaft ging christliche Lehre über in Dogma im Schulensinne. Natürlich nur allgemach. Aber das Reden von nur mittelalterlicher Scholastik ist ein vergebliches. Denn die Grenze bis zu dem Maße des Verfahrens, welches allein den Namen verdiene, ist nicht zu finden. Und Wissenschaft ist allezeit irgendwie Sache der Schule gewesen, in besonderer von unmittelbar und allein für's Volk bestimmten Anstalten unterschiedener Weise. Der Gnosticismus war Scholasticismus nur in mehr materialer als formaler Weise, in Vergleich mit dem des Mittelalters. Und dieser trat auch nicht in einerlei Art auf. Das gemeinsame Grundwesen nicht-kirchlicher und kirchlicher Dogmen-Wissenschaftlichkeit, wie solche bereits in den ersten Jahrhunderten bei ihren Vertretern oder Gegnern zu erscheinen beginnt, war: Einfassung der Religions-Ideen und Lehren in bestimmte Begriffe; Auseinanderlegung und Wiederzusammenstellung in entwickelnde Gedankenreihen; Beweisführung aus Gründen des Denkens und ausser-religiösen Wissens: überhaupt, Zuthat zur gleichsam einheimischen Religions-Ueberlieferung, nach deren Form und Materie, von Seite gelehrt Gebildeter; entsprechend dem Herüberdringen aus dem Bereiche der Volksmeinung, dem Entstehn eines Christen-Mythus.

Die gesetzliche oder (kirchen-) politische Dogma-Bedeutung, für das Lehr-Aufstellen zur Geltung, wurde [laut Actor. 15. vgl. 16, 4.] übergetragen schon in früher Apostelzeit in apostolischem Gemeindenkreise; und zwar auf eine Feststellung, welche das innere Wesen der Religion und des Christenthums unmittelbar betraf, die Frage von Gesetz und Evangelium. Das Streitige in dieser war schon jetzt die Bedingniß des Antheils an der universalen Bestimmung christlichen Heils: ob Dieselbe sei allein die gläubige Annahme der neu in Christo geoffenbarten Heilsordnung vom Gerechtfertiget- und Geheiliget- und dadurch Selig-werden aus Gnade und Glauben, oder zugleich die fernere Mit-Uebernahme des durch Moses gegebenen Gesetzes, vom Gerecht- und Glücklich-werden, obwol auch durch Gottes Gnade und des Menschen Hoffen darauf, doch ganz mitwesentlich nach Gottes Gerechtigkeit und des Menschen Rechnen darauf. Die Entscheidung ward hingestellt als allgemein bindender Gesetzes-Beschluß, auch δόγμα benannt. — Indeß,

der Vorgang gehört nur der palästinischen Umgebung und Anfangszeit an: wo judaisirende Auffassung mit ihrem Gesetzthum noch das Uebergewicht hatte, wo die Palästina-Apostel noch nicht durch Paulus, als das höhere göttliche Werkzeug, zum Vollverständniß geführt waren. Dieses erste aller „Dogmen" in Christenthum ist zur wirklichen Geltung oder Beobachtung gekommen, seiner Materie nach, einzig im streng judenchristlichen und nicht auch im paulinischen Kirchenkreise. Und von apostolischer Anwendung solcher Gesetz-Form auf andere christliche Glaubenslehren verlautet nichts.

Im zweiten und dritten Jahrhundert aber „geschah" ein Anfang des Dogmen-Aufstellens in gesetzlicher Bedeutung auch im heidenchristlichen Kreise. Dieser ist überhaupt keineswegs ein rein oder voll paulinischer je geworden, noch weniger geblieben. Zu dem Muster von Judenkirche, mit ihrem Religions-Gesetzthum, trat mitwirkend hinzu das Beispiel des Heidenstaates. Aber auch als eigenes Bedürfniß, für eine Kirche als Gemeinden-Ganzes, statt independentisch-atomistischer Gemeinden-Vielheit, ergab sich bald ein Streben nach Vereinbarung des Unterscheidenden und nach Feststellung des Gemeinsamen.

Als Gesammtursache hat hier ähnlich gewirkt, wie in Betreff der Wissenschaft, das Zurückbleiben der Wirklichkeit hinter der Idee. Richtige und kräftige, nicht blos einheitliche Fassung und Ausübung der Glaubenslehren, ebenso wie der Lebenslehren, erlangte oder behielt keine Gewähr im Gemeinbewusstsein der Individuen: d. i. im Bewusstsein von der einerlei empfangenen Paradosis und Geistesgabe, von dem hierin gegebenen Material- und Formal-Princip einer kirchen-religiösen Aechtheit und Einheit von innen heraus, welche die physisch Einzelnen zu ethisch Nicht-Einzelnen erhoben hätte. Das Bedürfniß socialen Ersatzes der mangelhaften individualen Selbst-Leitung, für Erhaltung oder Herstellung oder Gewinnung ächter und einstimmiger Glaubenslehren, nahm zu; in derselben Proportion, wie lebendige Apostel-Auctorität und wirklicher Geistes-Besitz abnahm, wie Zahl und Willkür der Einzelnen wuchs, wie die Stellung den Heiden oder Juden gegenüber zu innerem Zusammenhalt drängte, wie endlich Hierarchie-Kirche und dann vom vierten Jahrhundert ab auch Staats-Kirche sich bildete.

Anfangs war das Aufstellen von δόγματα als ἃ ἔδοξε τῷ θείῳ πνεύματι, dem Religions-Stifter und seinen Aposteln allein vorbehalten geblieben. So sprach schon der ächte oder unächte Ignatius (Magnes. 13.) von δόγματα τοῦ Κυρίου καὶ τῶν Ἀποστόλων. Auch der Zusatz καὶ ἡμῖν zu der Beschlußformel ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι Actor. 15, 28.

hatte noch bezeichnet die Repräsentation des heiligen Geistes durch eine Versammlung der apostolischen Urgemeinde mit den Aposteln persönlich an der Spitze. Aber das Entstehn des Klerikats, zumal des episkopalen, als eines Nach-Apostolats, ebenso das allmälige Annähern des Kirchenbegriffs an Identificirung der Kirche mit Christenthum, Beides im Vertraun auf Christi und der Apostel Pneuma in der geistlichen oder bischöflichen Kirche, erhob alle Kirchenversammlungen zu repräsentirenden oder stellvertretenden Organen des heiligen Geistes. Nun gab es δόγματα auch als ἐκκλησιαστικὰ oder τῆς ἐκκλησίας. Diese galten zugleich als durch die Kirche gültige oder dazu erhobene, nicht als in ihr geltende oder angenommene allein. Und sie wurden bezogen zugleich auf Auslegung oder selbst Weiterentwicklung, nicht allein auf Bewahrung der „Dogmen Christi und seiner Apostel." Die Beisätze θεῖα oder ἀποστολικὰ oder auch nur ὀρθά, zur Unterscheidung von den ἀνθρώπινα als blosen δόξαι bei Heiden und Juden und Häretikern, schienen bald in demselben Maße minder nöthig, in welchem die göttliche Einsetzung und Regierung der geistlichen Kirche selbst zum Kirchen-Dogma wurde.

Der Ehrenname „Dogmata", in seiner gesetzlichen Bedeutung, ging also der Zeit nach früher auf die von der Kirche approbirten und decretirten Lehren über. Derselbe Name in seiner wissenschaftlichen Bedeutung, allmälig ebenfalls übergetragen, konnte natürlich nur der Theologen oder Kirchenlehrer Auslegungen und Entwicklungen der „Lehren", entweder der in gemeiner Ueberlieferung gegebenen oder der durch Kirche sanctionirten, bezeichnen. Die Stellung solcher theologischen Lehr-Auslegungen oder Entwicklungen, Erörterungen und Begründungen und Ausgestaltungen, zu den überlieferten und kirchlichen „Lehren" war eine über blose δόξαι, Lehr-Ansichten oder Meinungen, erhobene. Denn wissenschaftliche Erforschung und Fassung wurde bald theils wirkliche Mitgrundlage der Kirchen-„Dogmen", theils selbst als mitwesentliches Merkmal derselben anerkannt. Es fand eine gewisse Coalescenz des geistlichen und des wissenschaftlichen Geistes statt. — Doch, eine Verschmelzung des beiderlei Geistes ist nie entweder eingetreten oder anerkannt worden; also auch nicht eine Auflösung der beiderlei Dogma-Bedeutungen in einander, selbst nicht eine Gleichstellung mit einander [23]). Denn die Kirche galt überall, wo Kirchen-

---

[23]) Die Dignität der Theologen-Lehrdarstellungen war ungefähr die des Raums in Plato's Philosophie: als eines seinem Begriffe nach ἁπτὸν

thum herrschte, als allein dargestellt in der Hierarchie und etwa im Staate, nicht in der Schule durch Wissenschaft, wenngleich Diese in den Grenzen oder Schranken des Kirchlichen sich hielt.

Demnach führten, lange Zeit und überall wo der Sprachgebrauch strenger beobachtet wurde, den Dogma-Namen wenigstens principaliter die Kirchenlehren der Geistes-Priesterschaft oder des Kirchenregiments, die Theologen-Lehren nur ableitungsweise und secundär; bis die Bezeichnung „Dogmatik" erst sehr spät aufkam. So waren dann Dogmen: Lehren κατ' ἐξοχήν, Lehren in höherer Potenz, von der Kirche geadelte; mit dem Vorzug und Vorrecht, nicht blos Bekenntnißstücke der Kirchen zu sein, sondern Gegenstände des Glaubens ebenso, wie die Lehren des Stifters und seiner ersten Zeugen.

Gleichwol Das worauf es hier allein ankommt, die Dogmen-Genesis hat weniger im kirchlichen als im theologischen Bereiche stattgefunden, indem die Kirchen nur die entscheidende Kritik über der Theologen (oder auch Anderer) Dogmen-Heuristik übten. Letztere selbst wiederum — und das war nicht unbedeutsam für die Handhabung der wissenschaftlichen oder selbst der gesetzlichen Form — erscheint allezeit in zweifacher äusserlicher Gestalt vollzogen. Allerdings im Ganzen vornehmlich in wissenschaft-gerechten dogmatischen Schriften und Systemen. Aber entschieden mitwesentlich in der freien lebendigen Bewegung frommen christlichen Geistes, wenigstens des gebildeten. Auch solche Lehr-Entwickelungen, in welchen der Antheil des Wissenschaft-Sinnes nicht in dem Maße wie der des Religions-Sinnes zum Ausdruck gebracht war, sind keineswegs blose Ansätze oder Elemente zu Dogma oder Bruchstücke von Dogma gewesen. Die großen lehrbildenden Kräfte in dieser freiern religiösen Geistesbewegung, wie sie namentlich in den meisten Reformatoren aller Zeiten sich wirksam erwiesen haben, sind, neben jenen systematischen und erklärt scientifischen, mitnothwendige Bestandtheile der Geschichte des wissenschaftlichen Lehrbildens; auch abgesehen davon, daß Dieses in ihnen näher als in jenen sich gehalten hat dem neutestamentlichen Typus. — Wir brechen jedoch hier ab; weil auch das vorhin im Allgemeinen festgestellte thatsachliche Wechselverhältniß der zwei accidentiellen Dogma-Formen, als einer der Lebensnerven, durch die ganze Lebensgeschichte christlicher Theologie und Kirche sich hindurchzieht.

---

nur λογισμῷ τινι νόθῳ, als des Wo alles Werdens vom allein seienden ὄν aus, mit einem ἀεὶ γιγνόμενόν τι τοιοῦτο οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ, als seinem Inhalte.

2. Die Rechts-Begründung der zwei Dogma-Formen bei den Kirchlichen und bei den Nichtkirchlichen.

Alle Berechtigung kirchlicher und theologischer, gleichwie weder kirchlicher noch theologischer d. i. nur staatlicher und weltwissenschaftlicher Folgezeit, zum Gebrauche der zwei nicht christlich gegebenen Formen des Dogma musste nacherworben werden, eben weil für deren Indigenat kein urkundlicher Rechtsbrief vorlag. Dieselbe ist oben gebunden worden an zwei Bedingnisse: stete Zurückführung der zwei accidentiellen Formen auf die substantielle Stiftungsform, als den allein vollen und reinen Ausdruck aller wesentlichen Grundeigenschaften christlichen Religionlehrens; und, entweder ein Tieferstehn beider in Verhältniß zu dieser, oder ein ihr es Gleichthun. Das Maß eingetretener Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Bedingnisse kann wiederum nur aus gesammten Kirchen- oder Secten- und Schulen-Geschichten selbst erkannt werden. Indeß, ein Theil oder Stück dieser (freilich Mehr in sich enthaltenden, zusammengesetzten) Bedingungen ist allezeit zu erfüllen unternommen worden. Nämlich, in Betreff des Grundes, auf welchen fortan scientifische und legislative Dogmen alle ihre Inhalte und Geltung zurückführen und stützen sollten.

Die in diesem Puncte an beiden Formen vorgenommene wesentliche Gesammtveränderung, eine Christianisirung oder Naturalisirung derselben innerhalb des supranaturalistischen Christenthums, war die Gründung ebenderselben auf ein in ihnen zuvor fremdes oder unrichtig gefasstes Dogmen-Princip, auf das christliche Pneuma aus Gott. Die Zuziehung beider ursprünglich nicht in den Kreis der Heilsanstalt und ihrer Mittel gezogenen Formen, einer Intelligenz durch Wissenschaft und eines Organismus durch Gesetze, geschah somit nicht als durch äussere Nothwendigkeit allein geboten, oder willkürlich zugelassen. Vielmehr als christlich begründet: durch das der Kirche immanente Princip ihrer rechten Uebertragung oder Anwendung; durch das Pneuma Christi, das Organ des sich Vollziehns der Theokratie als Christokratie in der Menschheit als Kirche d. i. als werdenden Reichs Gottes. Doch erscheint, die ganze christliche Zeit hindurch, eben diese Princip-Setzung als der oberste Anlaß und Gegenstand des stetigen Streites über das Dogmen-Recht, zwischen den zwei Hauptparteien: der kirchlich-gesinnten, in den Kirchen nebst den meisten Theologenschulen und Secten; und einer nichtkirchlichen oder auch unkirchlichen, dargestellt in der weltlichen Wissenschaft, insbesondere Philosophie und allgemeinen Bildung; ausserdem dann wiederum innerhalb der zwei Parteien selber.

Auf Seite der Kirchlichen nun hat jene supranaturalistische Einbürgerung der zwei fremden Formen für vollständige Erfüllung aller nothwendigen Bedingniß ihrer Aufnahme gegolten. Kraft des Pneuma-Princips, galt alle durch Kirchen-Wissenschaft und Kirchen-Regierung geschehende, scientifische oder legislative, Lehren-Fassung und Aufstellung als eben die nothwendige grundwesentliche Formen-Umwandlung. Denn sie war ja herausgehoben aus der Schwäche und Unsicherheit weltlicher Wissenschaft und Gesetzgebung, beschaffend gar nicht Weltwissenschaftliches und Weltgesetzliches, sondern eben Kirchenwissenschaftliches und Kirchengesetzliches. Die inneren oder äusseren, Denk- oder Erfahrungs-Gründe, welche im ausserchristlichen Bereiche die Gültigkeit der Dogmen vorzugsweise oder ausschliessend bedingt hatten, sollten auch hier noch möglicherweise relative Mitgeltung behalten. Aber sie hatten einen sie selber erst fest gründenden Grund hinzu-erhalten, die durch göttliches Christus-Pneuma der Kirche verliehene, gleichsam nach-göttliche Erkenntniß-Kraft und Gesetzgebungs-Macht.

Dieses Princip vom „Pneuma in der Kirche" war an sich allerdings ein Garant für vollständige Bedingniß-Erfüllung: für Uebertragung aller Grundeigenschaften christlichen Religionlehrens auf die zwei hinzugebrachten Formen, für die überall anpassende Umbildung oder Weihe der Wissenschaft und des Gesetzthums zu Trägern des Geistes, welcher in seine Auftrittsgestalt das Grundwesen alles Christlichen gelegt hatte, Einheit (Identität) des Moralischen und Religiösen. Allein die Anwendungs-Geschichte des Princips ergibt: daß selbst die Bewahrung der Objectivität, der Reinheit und Fülle christlichen Lehr-Inhaltes, in den neuen Formen mangelhaft gelungen, die Erhaltung der andern Grundeigenschaften aber sehr zurückgeblieben sei: namentlich, der Mitwesentlichkeit des Subjectiven, sowie der Bezogenheit auf den ganzen Menschen und auf alle Menschen. Dies, in Folge eben der einseitigen Sorge um Anschluß nur an die Materie, und nicht gleich an die Form des Lehrchristenthums.

Indeß, auch solche unvollständige Lösung der Aufgabe ist bedeutsam genug gewesen, um Kirchliche und Nichtkirchliche, in ihrer Dogmen-Behandlung und in ihrer Begründungs-Art derselben, geschichtlich nach ihrem wechselseitigen Gegenüber abzuzeichnen; als eine der historischen Unterlagen für Dogmen-Rechtsentscheidung. Alles geht hier zurück auf die getheilten Theorieen von Gottes-Geist und Menschen-Geist, vom Zusammenhang aller menschlichen Entwicke-

lung mit den göttlichen Kräften; also, auf Naturalismus nebst Rationalismus, und auf Supranaturalismus, mit allen Unterarten des Letztern über die Modalität der Vermittelung göttlichen Wirkens. Wissenschaftlichen Dogmatikern und gesetzlichen Symbolikern können diese Unterschiede des Begründens nicht als gleichgültig erscheinen, für ihr Recht dem neuen Testamente gegenüber. Denn in ebenderselben Stiftung des Christenthums, von deren Lehrform sie abweichen, muß eine Berechtigung dazu liegen wenigstens vermöge eines Princips der Befähigung dazu.

Im Kreise des (allezeit vorherrschend gewesenen) Supranaturalismus blieb immer die Modalitäts-Frage in Betreff des göttlichen und menschlichen Geschehns oder Thuns, wie überhaupt für Aneignung der Religion, so für deren Behandlung als Lehre. Fraglich also war der Sinn, in welchem Letztere geschehe oder zu geschehen habe in zweifacher Weise: theils durch das Nachwirken der in Jesu Aussprüche und in die Thatsachen seines Leidens und Handelns gelegten Kraft, theils durch ein an Diese sich anschliessendes fortwährendes Selbstwirken seines Geistes; näher, inwiefern Dieselbe theils nur im Allgemeinen geleitet werde durch Christi Geistes-Mittheilung an die Christen am Anfange, theils noch im Besondern und Einzelnen mitbestimmt werde durch seine eigene Geistes-Thätigkeit auf die Christen im Fortgange.

Hiernach, abgesehn von der Eintheilung in absoluten und synergistischen Supranaturalism, nach einem andern Eintheilungsgrunde, haben zwei Supranaturalismen sich unterschieden. Der eine war mehr für jenen erstern Offenbarungs-Modus, nur am Anfange. Er kann der historische oder positive heissen: von seinem Beschränken aller eigentlichen Offenbarung auf Offenbarungs-Acte oder Facta in bestimmter Zeit und zur Religions-Stiftung. Der andere war mehr für den letztern Modus, auch noch im Fortgange, mindestens neben oder nächst dem erstern. Er hat der „dogmatische" zu heissen: nach seinem Dogma von zeitlich und persönlich unbestimmtem Fortgeschehn irgend einer Offenbarung; mit Annahme einer Synergie göttlichen und menschlichen Geistes in solcher Nach-Offenbarung, sodaß in ihm eine Schwankung oder Mischung zwischen Rationalem und Mystischem naturgemäß unvermeidlich war. Dieser Charakter tritt in seinen zwei vornehmsten Aufstellungen gemeinsam hervor: in der bestimmtern socialen oder klerikal-ekklesiastischen, wie in der unbestimmten individualen oder sporadischen. Letztere hat nur vorzugsweise als Mystik und Mysticismus sich

ausgebildet, und davon diesen Namen erhalten. Der genannte Misch-Charakter ist beiden Aufstellungen gemeinsam geblieben. — Für die Dogmen-Rechtsfrage sind am wichtigsten die zwei Supranaturalismen, welche soeben als der historische und als der ekklesiastisch oder klerikal dogmatische bezeichnet wurden. Denn beide vorzugsweise haben das Dogmenbilden beherrscht, sind beiweitem vorzugsweise vor dem im engern Sinne sogenannten mystischen kirchlich gleichwie wissenschaftlich aufgetreten.

In der christlichen Anfangszeit herrschte allein der historische Offenbarungsglaube, an die in Christo geschehene und von ihm durch die Apostel empfangene und überlieferte Offenbarung. Jedoch, vermöge der Geistes-Verheissung, ungesondert von dem der Mystik: von gleichem Glauben an Fortwirksamkeit des Christuspneuma in allen Individuen innerer Berufung und göttlicher Erwählung. In den zwei Hauptkreisen, in welche die Christen bald sich theilten, in dem der vorwaltenden Pistis entweder oder Gnosis, ward nur die Zahl der Antheilhabenden und das Maß des Antheils verschieden gedacht, nach Maßgabe der verschiedenen Höhe der dort und hier gestellten Forderung.

Solchem sich Drängen Vieler zum Mit-Bilden der Lehre ist dann aber bald gefolgt die Einsetzung klerikal-socialer Wirkungsform des Geistes, statt der individualen; wie überhaupt das Standes-System über den Persönlichkeits-Grundsatz siegte, im werdenden Organismus einer Kirche. Dieser Supranaturalism nun, im Sinne einer gleichsam Standes-Mystik für Religions- und Lehr-Gemeinschaft, hat im ersten und zweiten Kirchen-Zeitalter immer mehr, anstatt des individuell mystischen, als eine Erweiterung des historischen oder positiven Supranaturalism sich ausgebildet und herrschend dagestanden. — Jedoch stets fort, und lange vor dem reformatorischen Schlusse des zweiten oder mittlern Zeitalters, wie an zahlreichen einzelnen Kirchenvätern und Scholastikern selbst noch ausser den Oppositions-Parteien sichtbar wird, nicht als der ganz allein herrschende. Vielmehr, neben dieser Offenbarungstheorie der geistlichen Kirche ist hergegangen eine andere, für strenger und reiner historischen Supranaturalism protestirende. Sie verwarf die Nahestellung und laxe Gebundenheit des im geistlichen Stande (wie des in Einzelnen) fortdauernden Geisteswirkens, in Verhältniß zu der allein unbedingten principalen urhistorisch gegebenen Offenbarung. Das war die entschiednere Stellung des Schrift-Pneuma über das Kirchen-Pneuma mit dessen Succession und Tradition. Dieselbe ist nur auch Kirchen-scheidend erst in der Reformation geworden; als hagiographische

Offenbarungs-Lehre oder Pneuma-Theorie, gegenüber der den ursprünglichen historischen Supranaturalism verdrängenden klerikal-ekklesiastischen Pneumatologie.

Indeß, ganz von einander in Gegensätze ausgeschieden erscheinen zu keiner Zeit diese zwei Verhältniß-Bestimmungen zwischen Ur- und Nach-Offenbarung; um so wichtiger sind sie gewesen für alles Lehrbilden. Die katholische, d. i. die bis zur Reformation entschieden und allein kirchlich vorherrschende, setzte ein nahe an Unbedingtheit, an Identificirung mit dem Apostelpneuma, streifendes Vertraun auf das Kirchenpneuma. Sie ersetzte die zugestandene geringere Intensität des Letztern vornehmlich durch ein Extensives: durch die Stetigkeit und zeitliche wie räumliche Umfänglichkeit des sich Anschliessens ihrer auslegenden oder entwickelnden Nach-Offenbarung an die Ur-Offenbarung, durch die Continuität und Universalität des Consensus in ihrem Bereiche. — Die protestirende Theorie nahm an, das Pneuma selber habe im γράμμα der γραφὴ sein unmittelbares Wirken in fixirter Gestalt abschliessend verkörpert. Doch, als schlechthin einzigen Ort oder Modus aller Thätigkeit des Geistes der Verheissung erachtete auch sie nicht die Schrift. Auch ihre biblische Dogmen-Heuristik blieb getheilt zwischen nur-grammatischer und irgendwie pneumatischer, weil hier Geistes-Schrift vorlag zum Auslegen und zum Entwickeln aus ihr. Sie hat eine gewisse Secundär-Offenbarung nicht in jedem Sinne geleugnet, nur aber die alleinige Unbedingtheit und darum absolute Principalität der primären Offenbarung, dieser zugleich als einer in der heiligen Schrift allein niedergelegten, ungleich stärker behauptet und fester gehalten. Auch nach ihr blieb der Kirche eine vorzügliche Vermittelung des Zugangs zur Schrift bei Findung der Dogmen. Nur aber eine durchaus bedingte. Letzteres wurde dann auch der Grund, größeres Vertraun und Gewicht zu setzen auf die individuelle Schrift- und Symbole-Behandlung. — Für die Lehrwissenschafts- und Lehrgesetz-Frage aber war dieser Wesensunterschied beider Supranaturalismen hochwichtig zwar, jedoch nicht alles-entscheidend. Der streng socialisirende Katholicism behauptete, daß für die geistliche Gemeinde allein, der minder streng socialisirende Protestantism behauptete, daß auch für das Individuum und selbst für das nicht-priesterliche möglich sei eine fromme Wissenschaft (ein sich Hinein-denken und Hinein-leben in die Schrift) und eine fromme Freiheit.

Beiderlei kirchengesinnte Pneumatologie nun, durch ihre supranaturalistische Natur zugleich christlicher Natur, war allerdings

eine ganz wesentliche Veränderung der zwei fremden Formen. Sie ergab, durch das Pneuma-Princip als Princip auch für Lehr-Wissenschaft und Lehr-Gesetz, die Möglichkeit von deren christlicher Umwandlung im Anwenden. Ebendieselbe hat nun solche Rechtfertigung der Herübernahme beider noch zu verstärken gesucht: durch Erweisung auch der Wirklichkeit einer Christianisirung derselben in der Kirche, als unausbleiblicher Folge aus deren Geistes-Besitz; somit durch Aufstellung eines selbst christlich positiven oder historischen Rechtsgrundes, und zwar zugleich als für sich gewährleistenden Wahrheits-Grundes, entgegen aller nicht-kirchlichen und unkirchlichen Pneumatologie und Dogmen-Heuresis.

Dieser Grund war: das in der kirchlichen Pneumatologie behauptete Ineinszusammenfallen nicht allein der göttlichen Stiftung oder Einsetzung der Kirche wie der Religion, sondern zugleich einer fortdauernd göttlichen Kirchen-Erhaltung und Regierung; vermöge der Identität des Pneuma, und vermöge der Folgerichtigkeit durch Natur der Sache. Nämlich, als äusseres Fundament alles Glaubens an Christenthum genügte der Glaube an die persönliche Irrthums-Freiheit seines Stifters nicht; selbst nicht, wenn eine nur mechanische, noch weniger, wenn laut der Geistesverheissung eine auch dynamische Positivität dieser Religion zuerkannt wurde. Denn da dem verheissenen Geiste wie de gegebenen Religion (als That und Lehre des Stifters) nur eine ethisch oder allmälig und frei wirkende Kraft, die Schwächen menschlicher Intelligenz zu überwinden, beigemessen war: so konnte durch diese Kraft allein selbst nicht die Bewahrung, noch weniger die rechte Entwicklung der Lehre als gewährleistet erscheinen. Zum Glauben an's Christenthum, als eine nicht vergangene, sondern fortdauernde, und als eine nicht blos verbreitete und wiederholte und befolgte, sondern zugleich entwickelte Sache, war erforderlich: die Uebertragung des Glaubens an das irrthumfrei Gestiftetsein dieser Lehre auf ein Gelangtsein der irrthumfreien Lehre auch zur nächsten und gesammten Folgezeit, jedenfalls der Möglichkeit und auch partieller Wirklichkeit nach; also, ein Glauben zugleich an die (mindestens im Wesentlichen stattfindende) Aechtheit d. i. Reinheit und Vollständigkeit der primitiven, selbst der späteren Auffassung und Ueberlieferung.

Um rein geschichtliches Begründen auch dieses letztern Glaubens, an den richtigen Anfang und Fortgang der Christenthums-Ueberlieferung, hat allerdings Kirche und ihre Theologie sich immer bemüht. In Betreff des Anfangs, der urersten oder ältesten Auffassung

und Ueberlieferung von Seite der apostolischen oder sonst unmittelbaren Berichterstatter und Ausleger, setzte bis in die neueste Zeit sich fort das Beweisverfahren aus innern und äussern Gründen, für die Thatsache: daß Dieselben nicht allein Augen- und Ohren-Zeugen gewesen, sondern zugleich „innerhalb der Geschichte des Stifters d. i. unter der Gewalt seines Geistes gestanden." In Betreff des Fortgangs, der spätern Ueberlieferungen und Fassungen, wählten sich die verschiedenen Glaubens-Standpuncte auch verschiedene Glaubens-Gründe: gemein-katholische Kirche, das Präjudiz aus der stetigen oder zeit- und raum-umfänglichen Einstimmigkeit der Mehrzahl; allgemeiner und freier geschichtliche Weltanschauung, die große Wirkungsgeschichte christlicher Religion und Lehre auch in ihren spätern Aufstellungen; Mystik und überhaupt frommer Sinn, das persönliche Erleben und Erfahren ihrer nie versiegenden bessernden und beseligenden Kräfte. — Indeß, solch kirchliches wie nicht-kirchliches Begründen aus Geschichte und Erfahrung ergab nur moralische Sicherheit: ausreichenden Glaubensgrund gegenüber einem nur noch mangelnden oder schwachen Glauben, aber nicht gegenüber der Ungläubigkeit aus theoretischen oder gar aus praktischen Gründen, und nicht für ganze größere Gesammtheiten.

Das Unzureichende der historischen Glaubensgründe also, für die Thatsache daß die wahre Religion Christi auch von ihm aus auf die Nachwelt gelangt sei, ist in der Kirche von früh an ergänzt worden durch einen religiös-dogmischen Glaubensgrund. Solcher war: die Nothwendigkeit, daß Gott ebenso Verkündiger und Ausleger gesendet und geleitet habe wie den Verkündigten; oder, daß die Ueberlieferung als Nachverkündigung sammt Auffassung des Christenthums, gleich seiner Stiftung selbst, das Werk der Gottes-Vorsehung gewesen; daß demnach der göttliche Weltzweck bei Christi Sendung sich selbst auch durchgeführt habe und durchführen werde, was eben nur bei göttlicher Fortleitung auch des Auffassens und Ueberlieferns sicher möglich sei.

Diese Nothwendigkeit war natürlich eine hypothetische: wenn nämlich die Nothwendigkeit des Christenthums selbst, des Gegenstands also, zu dessen Erhaltung göttliche Leitung nothwendig sei, schon erkannt und anerkannt worden. Aber Dieselbe sollte auch zunächst gar nicht Grund des Glaubens an das Christenthum selber sein, sondern ein Grund für die Glaubhaftigkeit nur seiner Auffassung und Ueberlieferung in seiner wesentlichen Integrität; somit für die Wirklichkeit des Princips solcher Tradition des Christenthums, der perennirenden Succession des Geistes in der Kirche, als desselben Geistes, welcher Re-

ligion und Kirche geschaffen habe und nun auch erhalte und regiere. — Die Schrift-Form galt als allerdings für mit-eingeschlossen, jedoch eben nur eingeschlossen in die Reihe einer Mehrheit besonderer Arten, wie überhaupt fort und fort die lebendige Gegenwärtigkeit des Geistes Christi sich bezeugt habe und bezeuge, als die erhaltende und regierende Kraft des Christenthums in seiner Kirche.

Dies ist die ursprüngliche und reine Auffassung des Dogma vom Kirchen-Pneuma gewesen. Die sehr bald herrschende im gemeinkatholischen Kirchenthum aber hat das Verhältniß umgekehrt, um das Schlagende jener Nothwendigkeit praktischer zu machen. Nach ihr sollte erst das vorangehende Glauben an die Nothwendigkeit der Kirche, sogar an deren Unbedingtheit, das Glauben an die des Christenthums vermitteln. So konnte der Glaube auch sein blose Anerkenntniß ohne Erkenntniß. Hingegen nach jener älteren Fassung war der Glaube an den Geist in der Kirche nur schon mit-enthalten oder gesetzt im Glauben an's Christenthum oder an den Geist in Diesem. Seine Gewähr lag in der Nothwendigkeit, mit welcher er aus letzterem folgte, gleichwie Kirche aus Christenthum und Geist in Jener aus Geist in Diesem folgte. Erst wiefern der Glaube an das Pneuma in der Kirche, oder an die durch Dasselbe fortbestehende und sich entwickelnde Kirche, begründet und gewährleistet schon war durch die Nothwendigkeit der Kirche und ihrer Geistes-Leitung für die Religion, konnte er folgerecht nun auch gegenseits für Letztere zeugend oder gewährleistend eintreten.

Diese Nothwendigkeit göttlicher Kirchen-Leitung, als eben nur göttlichen sich Durchführens eines göttlichen Zweckes, trat (auf religiösem Standpuncte) in die Stelle bloser Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, durch ihre eigene Natur. Ein auch äusserlicher Nachweis für Dieselbe lag gerade in den vielen und großen Entstellungen und Anfechtungen des als vom Stifter ausgegangen Ueberlieferten. Und einen (dogmatischen) Erläuterungs-Erweis Ebenderselben bot die Analogie der Consequenz zwischen Gottes Welt-Schöpfung und Welt-Erhaltung nebst Regierung. Gleichwie der Glaube an Letztere mit Nothwendigkeit folgt aus dem an Erstere: so wurde folgerecht, nach der Stiftung des Christenthums als der Schöpfung einer neuen Weltordnung, auch seine Auffassung und Ueberlieferung und Entwicklung und Wirksamkeit unter dieselbe diese neue Welt erhaltende und regierende Gottes-Vorsehung gestellt. Diese war der nothwendige Erklärungsgrund Beider: weil beiderseits Das was sich das Dasein nicht selber zu geben vermocht, auch die Dauer und Entwicklung nicht selber sich zu geben vermöge.

In diesem Sinne einer Verkettung der Kirche, in ihrem Bestehn wie nach ihrem Ursprung, mit der Religions-Stiftung hat die rechtgefasste ekklesiastische Pneumatologie den Glauben an das Pneuma in der Kirche (in deren Tradition wie in der heiligen Schrift) erachtet als erst die vollendete Grundlage für Erweisung des Christenthums, für Beglaubigung aller seiner Lehr-Auslegungen oder Entwicklungen. Sie hat Denselben zur Grundidee der Kirche und Religion zugleich erhoben, sodaß „Beide mit ihr stehen und fallen." Sie hat die Glaubens-Thatsache der Verheissung und der Erfüllung stetiger Gegenwart des Princips der Kirche in der Kirche als den höchsten Grund für Diese aufgestellt, sich selbst-zu-beweisen als die Kirche Christi.

Nun ist es zwar Verkennung des nicht erst kirchlichen, sondern authentischen Kirchenbegriffs [24]), den unendlichen Unterschied zwischen Kirchen-Wirklichkeit und Idee der Realität Letzterer entgegenzuwerfen, um Jener willen Diese oder auch nur des Stifters und seines Geistes Immanenz in der Kirche zu leugnen. Allein, dadurch ist nur die ungeheure Verantwortlichkeit gesteigert, die da gelegt ist auf die Verwalter und Verwaltung dieser durch das Princip in ihr so hochgestellten Kirche, auf geistliches oder weltliches Kirchenregiment und Kirchentheologie, auf Lehr-Gesetzthum und Lehr-Wissenschaft. Denn die Darstellung des Pneuma, des sich Realisirens der Idee, als eines wirklich Vorhandenen auch durch Lehre ist unter allen Darstellungsarten immer die das Meiste entscheidende gewesen. Allezeit, nur am eminirendsten zweimal hat diese Verantwortlichkeit, mit der ganzen Schwere ihres Gewichts, als auf der bestehenden Kirche lastend sich erwiesen an den Folgen voll Verhängniß, welche an die Sünde der Verantwortlichen sich knüpften, und welche nicht diese Sünde und Sünder allein trafen: in der Zeit, welche einst die Reformation nothwendig machte; und, nachdem Diese so unvollständig theils durchgedrungen theils durchgeführt theils bewahrt ist, in der neuesten Zeit, welche beinah eine Reformation nothwendig und unmöglich zugleich macht. Das Grundübel war oder ist in

[24]) In diesem ist der wahren Kirche Dasein keineswegs das Verwirklichtsein ihrer End-Idee, sondern das Bestehn als werdender und gemischter bloser Anstalt zum Sein. So, nach der Parabel von einer Doppelsaat des Unkrauts unter dem Weizen. Ebenso nach Pauli Wort, daß Christus in den Einzelnen eine Gestalt nur erst gewinnen solle, ist Christlichkeit nur Christlich-werden, d. h. ein immer mehr durch Christus Werden und Christo Aehnlich-werden, ist Christenheit oder Kirche die immer mehr (extensiv und intensiv) Christum zu ihrem lebendigen Princip und Ziel habende Menschheit.

beiden und allen Zeiten dasselbe: durch Thun oder Lassen, durch Anmaßung oder Versäumniß mangelhafte Bethätigung der Immanenz des Geistes in den Organen seiner Schöpfung.

Auf Seite der Nichtkirchlichen hat die Hereinführung einer Lehr-Wissenschaft und eines Lehr-Gesetzthums in das christliche Religions-Lehrwesen ganz andere Geistes-Theorieen hervorgerufen oder doch mit-veranlasst: mehr oder minder entschieden naturalistische; mit der Tendenz, jener Kirchen- und Theologen-Wissenschaft entweder ihren Selbst-Widerspruch oder ihre Non-Existenz durch Gegengründe, ebenso jenem Gesetzthum Beides durch die That ihres Entgegenwirkens zu beweisen. Die Pneumatologieen der Mystik, wie des Mysticismus, sind immer erfolgreicher beseitiget oder ferngehalten worden. Aber auch diejenigen aus den Kreisen der Philosophie und allgemeinen Bildung, welche nur, durch mehr synergistischen Supranaturalismus, einer zugleich religiösen wie scientifischen Lehr-Fassung wahrhafter wissenschaftlichen Gehalt und von Gesetz freiere sittliche Stellung zu geben unternahmen, sind nie zu durchgreifendem Einflusse gelangt.

Hingegen jene naturalistische Theorieen vom natürlichen Menschengeist haben, in den ersten Jahrhunderten und dann verstärkt in den zwei neuesten, eine tief in den Lebensnerv des wirklichen Glaubens und Lehrens einschneidende Macht geübt; in vornehmlich zweifacher Aufstellung. Die eine, neuerlich „Rationalismus" benannt, aber um viele Jahrhunderte älter und schon den ältesten Entwicklungen christlicher Lehre sich entgegenstemmend, war nur: unter dem erborgten Namen von Naturvernunft, eine Theorie der Praktik des Weltsinnes und Weltverstandes; welche den denkenden wie den wollenden und fühlenden Menschengeist auch von den ihm bewusst nothwendigen Ideen fernhielt, ihn tiefer unter sein wahres Maß herabzog, als kaum je eine verkehrte Kirchen-Anthropologie gethan; welche also einer Lehren-Wissenschaft ebenso abhold war als Lehr-Gesetzen.

Solcher geistlosen Gemeinheit eines pseudonymen Rationalism entsprach das andrerseitige Extrem einer sublimirenden Pneumatologie, welche die Idee des Menschengeistes idealistisch theils als solche fingirte, theils als Wirklichkeit anticipirte. Gleichwie jener humile Aufklärungs-Rationalismus erst von Mitte 18. Jahrhunderts, so könnte dieser sublime Rationalismus erst von der neuesten Philosophie datirt werden nur durch das Herkommen der Unwissenheit. Derselbe ist ehedem, wie in den Gnosticismen und Manichäismen älterer und mittlerer Zeit, mehr supranaturalistisch, in der neuern mehr naturalistisch aufge-

treten; nur noch pyramidal zugespitzt in seiner pantheistischen Gestaltung seit einigen Deisten und Spinoza. Dieser Dogmatism des speculativen Denkwissens setzte: Ein durch alle Weltzeiten hinschreitendes, in solchem Entfaltungs-Processe sich seiner begrifflich bewusstwerdendes, dadurch vernünftige Bewusstheit und Beschaffenheit der sogenannten Individuen und Dinge allmälig schaffendes Denken; und solche universale Thätigkeit des All- oder Welt-Geistes, als ganz gleich einer Physis physikal nach immanenten Nothwendigkeits-Gesetzen sich vollziehend, in einer absolut determinirten und von Minder-vernünftigem zu Vernünftigerem stetig fortschreitenden Reihe.

Dieser anthropologische Idealismus, da wo er (wie in der ältern Zeit und selbst im Manichäerthum) auf einem gleichsam nur „pantheistischen Monotheism" ruhte, hat weniger entschieden, als der allem Monotheism entgegengesetzte anthropotheistische und kosmotheistische Pantheism, in Christus eine blose und unvollkommene Erscheinungsstufe (ein „Moment") des sich auch incarnirenden Weltgeistes angenommen. Er hat da nicht so, wie der vollendete Pantheism, Anthropologie an aller Theologie oder Christologie Statt und Anthropokratie für Theokratie oder Christokratie eingesetzt. Doch, ein Gemeinsames hatten alle diese Gnosticismen, deren Hindurchreichen durch alle Jahrhunderte vom zweiten an wol endlich allgemein erkannt werden könnte.

Dieselben, obgleich nicht ohne sehr beträchtliche Unterschiede, waren ebensoviele Aufhebungen einer Positivität des Christenthums, nach jeder jemals sonst theologisch oder selbst philosophisch aufgestellten Fassung. Christi neue Geistes-Stiftung war nur gewesen ein neues, mehr oder minder grossartiges, Entwicklungsstadium der allgemeinen Welt- oder Menschen-Naturvernunft zu eigener stetiger Position aus sich heraus. Das irgendwelche positum a Christo, hatte es auch nicht mit ihm seinen Untergang gefunden, ist doch, von seinen ersten bildunglosen Verkündigern und Auslegern an bis in die neueste Zeit, in der gemeinen Theologen- und Kirchen-Auffassung und Weiterentwicklung sogar immer mehr untergegangen. In einer an Zahl kleinen Reihe von Denkern allein hat seine, gleich ursprünglich von Wenigen oder Keinem verstandene, Geistes-Einsetzung sich überliefert oder vielmehr dynamisch fortgepflanzt. Hier gab es nun nicht bloses Auslegen und Entwickeln, und dann unbeweglich festmachendes Vorschreiben eines von ihm ausschliesslich Gegebenen; vielmehr ein das Seinige mit Dem, dessen Fortsetzung es war, mit morgen- oder abendländischen Philosophumenen zusammennehmendes, nun auch eigenes weiterschreitendes Lehr-Finden.

Diese Lehr-Weisheit war immer der Gegensatz des sogenannt-historischen Massen-Christenthums in Theologenschulen und Kirchen, mit seiner nachgemachten Lehr-Wissenschaft und Gesetzheit; welche einerseits an blos temporärer und localer Stufe als der allein erreichbaren festhielt, andrerseits doch eben dies in sich ewig und allgemein Gültige nicht in seiner positiven Integrität bewahrte, sondern mit fremder oder eigener Weisheit subjectivirte. Darum hat erstere Lehrweisheit, mit ihrer Selbstvervollkommnung durch Denk-Wissenschaft und einzig nach Denk-Gesetz, vom Weltgeiste die Bestimmung empfangen, alle die positiven Religionslehren oder Religionen, von denen sie immer zurückgedrängt worden, „von nun ab rein ab" zu verdrängen.

So lautete, im Wesentlichen stets gleiches Inhaltes, das Evangelium der gnostischen Pneumatologie; mit seinem fortschreitenden Gegensatze, nicht des Schulen- und Kirchenthums allein, sondern des historischen oder positiven Christenthums selber. Daher mag es nothwendig sein, daß Schulen und Kirchen sorgfältiger sich selbst untersuchen: ob sie in ihren wissenschaftlichen und gesetzlichen Dogmen das Letztere in einer ihm gemäßen Form, und auf sein eigenes Princip allein gegründet, und durch Beides seine Materie noch ganz haben.

Die zwei-kirchlichen Pneuma-Lehren, als Fassungen des Grundes von allem über das Ur-positive hinausgehenden Dogmen-Recht, die katholische und die protestantische, sind in der neuesten Zeit, freilich auch durch sich und nicht durch jene pneumatologischen Gegensätze allein, an einem Wendepuncte angekommen: wo ihr Gemeinsames und ihr Unterscheidendes beinahe wichtiger geworden ist, als einst in der Reformationszeit; man muß sogar sagen, wo ihr Gemeinsames noch wichtiger geworden ist, als ihr Unterscheidendes. Wichtiger nämlich, unmittelbar für die dogmische Behandlung des Christenthums in wissenschaftlicher und in gesetzlicher Weise. Von der Fassung des Grundes aller Kirche, der Immanenz Christi als Geistes in ihr, und von der Bewährung dieses Kirchengrundes durch rechte Darstellung christlicher Religion auch als Lehre, und zwar nach deren Form wie Materie, von Beiden zusammen hangt gegenwärtig noch Mehr ab, als jemals: richtige Erkenntniß des Christenthums durch die wissenschaftlichen und gesetzlichen Lehr-Fassungen seiner Theologieen und Kirchen, nicht allein für seine Ausübung, sondern zugleich für seine Anerkennung, oder auch für eine Ausübung welche ihm seine Anerkennung wieder mehr zu sichern geeignet sei. Also, die Lösung jener allerdings nur verstärkten zweifachen Aufgabe, welche so alt ist wie die christliche Religion selber: Bewahrung

oder Förderung ihrer Wesenheit und Kraft, Darstellung des reinen und lebendigen Christenthums auch in der Form wie im Inhalt seiner Lehre.

Die zur Polemik gewordene Kritik der weltlichen Sinnesweise, nicht der Welt-Bildung allein, hat wider den Geist in Kirche und Schrift zugleich sich gerichtet: gegen schrift-wissenschaftliches und kirchen-gesetzliches Dogmatisiren nach protestantischer wie katholischer Pneuma-Theorie, gegen die zwei sogenannten Protestantismus-Principien wie gegen die des Katholicismus; durch dialektisch oder historisch kritisirende Subversion der religiös-dogmatischen und positiv-historischen Unterlagen beider Theorieen. In solcher Umgebung ist der katholischen und protestantischen Pneuma- und Dogmen-Theorie ihr Gemeinsames, und in ihm der Stützpunct ihres Unterscheidenden gleichmäßig erschüttert oder gefährdet. Hierdurch ist das Gewicht ihres Streites unter sich, jenachdem es gefasst wird, entweder gesteigert oder gleichsam suspendirt. Werden die möglichen und die wirklichen dogmischen Leistungen beider kirchlichen Theorieen, der ältern vom Kirchen-Pneuma und der jüngern vom Schrift-Pneuma, nach dem überall höchsten Gesichtspuncte unter sich verglichen und gemessen, nach Dem, was für ächtes Lehrchristenthum mit seiner Wahrheit und Wirksamkeit durch ihre Lehr-Wissenschaft und Gesetze geschehen kann oder geschehen ist und geschieht: so drängt sich wol beiden die gemeinsame Aufgabe auf, beiderseits die Begründung ihres Dogmen-Rechts strenger auf das gleich anerkannte Christliche zurückzuführen; ob es so vielleicht gelinge, die fast ganz regellose Stellung aller nichtkirchlichen Bildungskreise zu den wissenschaftlichen und gesetzlichen Dogmen beider kirchlichen Geistes-Theorieen fester zu ordnen.

Der katholisch-protestantische Pneuma-Streit hat im neuern Zeitalter, (wie bereits oben vom ältern und mittlern geltend gemacht worden), in sachverständigen Theologen- oder Kirchen-Verhandlungen und Bestimmungen, vornehmlich um zwei Puncte sich bewegt. Die legitime Protestanten-Forderung war: theils, daß nicht im Grundsatze allein, sondern auch in der Ausübung und mit Folgerichtigkeit, der Primat der Schrift anstatt der Tradition durchgeführt werde, alle Fortwirksamkeit des Geistes in der Kirche also ganz eine bedingte und an die allein absolute höchste Schrift-Instanz gebunden bleibe; theils, daß als Organ insonderheit der lehrbildenden Fortwirksamkeit des Pneuma in der Kirche nur vorzugsweise und nicht ausschließlich das Priesterthum gelte.

Denn der Theologen- wie Kirchen-Protestantismus, abgesehn von den Scripturariern [25]), hat nie den Glauben an Christi ἀγράφως geschehendes Fortwirken durch seinen Geist, noch ausser der Selbstkraft des göttlichen Wortes in Schrift, aufgegeben. Er hat solch Nachwirken nur nicht katholisch-kirchenthümlich gefasst: theils, nicht so lax auf Kirche erstreckt, und in deren Consensus ein unbedingtes untrügliches Erkennungszeichen christlicher Entwicklungs-Wahrheit gefunden; theils, nicht so streng auf Priesterkirche ganz allein beschränkt. Das bezeugt, thäte es nicht die Kirchenverbesserung selbst: schon das Vorhandensein auch protestantischer Tradition, in den ökumenischen und in neuen nur gereinigten Symbolen; zudem die Unmöglichkeit, die Verheissung einer Fortgegenwart Christi mit seinem Geist in seiner Gemeinde als Aufstellung einer Schrift durch Diesen in jedem Sinne abgeschlossen sein zu lassen, oder das Bedürfniß wirksamer Geistes-Leitung gerade beim dogmatischen Schriftgebrauche ganz zu verleugnen. Aber, für seine entschiednere und strengere Unterordnung des Geistes in der Kirche unter den Geist in der Schrift, für seine Forderung steten Anschlusses der agraphischen Selbst-Kraft kirchlichen Nach-Geistes an die Ur-Kraft des Geistes, welcher in der Schrift noch weniger als in der Kirche gestorben sei, — für Beide hatten selbstkirchliche Thatsachen geredet. Die Erfahrung hatte die Nothwendigkeit gezeigt, die naturgemäßere größere Sicherheit, welche das Fixirtsein des Pneuma in Gramma gewährt, geltendzumachen gegenüber auch Kirchen, wenn sie die lebendige Fortbewegung des Geistes von oben in ihrer Geistlichkeit, als dessen alleiniger Repräsentation, ebensowenig wahrhaft darstellen, wie die nichtkirchlichen Einzelnen mit ihrer Mystik oder rationalisirenden Dialektik.

Darum stellte der Protestantismus, zumal für die Dogmen-Heuristik, als Idee oder Norm auf: daß die Erforschung des allein absolut normativen Lehrinhalts der Schrift, zwar zugleich (dogmatisch) entwickelnde Auslegung sein könne, aber zu geschehen habe als ein „Leben im Zusammenhange und so im Geiste der Schrift", nächstdem in

[25]) Diese allein, freilich sehr zahlreich, gerade auch unter den Dogmatikern mit ihrem Mechanismus der dicta probantia, oder mit ihrem unprophetischen Inspirations-Begriffe von inspirirten Kirchen, keineswegs die Reformatoren und deren ächte Nachfolger, gaben Anlaß zu dem Vorwurfe bald der Katholiker bald eines abgefallenen Protestantismus: daß der Geist in Kirchen und der Geist in Einzelnen (Anhängern entweder eines Mysticism oder der Weltbildung) gebunden sein solle nicht durch den „Geist in der Schrift", welcher ja wol auch Geist bleibt, sondern durch blose Schrift, als eine Buchstaben-Reihe oder ein Dogmen-Alphabet.

Verbindung mit der Vergangenheit und mit dem Zweck oder Bedürfniß der Kirche; und, daß dann der so gewonnene einstimmige dogmatische Schriftinhalt eine höhere Weihe und Auctorität, jedoch keine unbedingte Gültigkeit erlange. Durch Beides schien theologisch- und kirchlich-dogmatische Behandlung der Lehr-Urkunde zu Beidem gleich fähig, ebenso die Einzel-Willkür fernzuhalten wie die Einzel-Freiheit bestehen zu lassen.

Diese Idee, einer zugleich theologie-wissenschaftlichen und kirche-gemäßen biblischen Dogmen-Heuresis und dann Genesis, ging auf eine von Anfang christlicher Zeit an gesuchte, Vereinigung des Priester- und Prophetenthums im Religion-Lehren mit Weltwissenschaft und Staat, für des Erstern äusseres Bestehn in dieser zweifachen äussern Umgebung. Sie setzte eine von der katholischen wesentlich unterschiedene Modalität der Selbst-Erweisung des göttlichen Grundes, auf welchem Kirche und Lehrkirche beruhe, hiermit der Kirche überhaupt.

Die katholische Zurückweisung und die protestantische gar mangelhafte Verwirklichung der Idee, einer Idee sittlicher und denkender Vernunft wie des Christenthums, Beide sind nun eben, zwar keineswegs die einzigen, aber sehr wirksame Mitursachen geworden von dem Hange eines Theils der Zeitgenossen, sich zuzuwenden vielmehr jenen nichtkirchlichen Theorieen vom göttlichen Menschen-Geiste, als den katholisch oder protestantisch kirchlichen und theologischen Theorieen vom Gottes- und Menschen-Geist.

Durch diesen Gang der Dinge ist's ferner geschehn, daß ein Theil der noch-christlichen Theologen als Gegenmittel gewählt oder beantragt hat: das beiden Kirchen in der Begründung ihres Lehrwesens Gemeinsame, im Vergleich mit dem Unterscheidenden, für mindestens zeit-wichtiger zu erklären; überdies, eine wiederum größere Annäherung des Princips vom Schrift-Pneuma an Mitachtung des Kirchen-Pneuma anzubahnen [26]).

[26]) Einzelne noch andere „Protestanten"-Theologen sind, ungeachtet ihres Anti-Melanchthonismus im Inwärtigen, doch mit Melanchthons irenischer Stellung nach aussen, also mit seiner schwachen Seite unwillkürlich zusammengetroffen, gerade von ihrem entgegengesetzten streng kirchenthümlichen Standpuncte aus. Ein Nachlaß von Verwahrung des Schrift-Pneuma, wider ein sich Mit-eindrängen des Kirchen-Pneuma in den Primat, kann als nöthig gemacht gelten, weil von nichtkirchlicher Seite her die Gefahr für je eine der getrennten Kirchen zu groß sei, und weil katholisches Aufgeben des Wahnbegriffs von absoluter Kirche nicht zu erwarten stehe.

Die Erscheinung solcher Irenik, in Deutschland nur etwa vorzugsweise, erinnert an die zwei Scheide-Zeiten von ehedem, in der ältesten Kirche und dann vor der Reformation: dort drängten die Mängel des individualen Pneuma und eines kirche-losen Ueberlieferns zu Apostelschrift und noch mehr zu Social-Pneuma geistlicher Kirche hin; hier, die des Letztern selbst zu socialem Schrift-Pneuma zurück. Der gegenwär-

---

Mit Luthers reinem principiellen Protestantismus verträglich aber könnte Derselbe einzig bleiben als blose Vertagung des Streitens über das hierin Unterscheidende, als zeitliche Hervorstellung des darin noch Gemeinsamen. Und doch haben jene „Ekklesiastiker" dem jetzt wie vordem von innen, nur von schon erneuerter Kirche herausgebrochenen Kirchenübel mehr melanchthonische Furcht als luther'schen Muth entgegengetragen: bereit wol noch in die heilige Schrift zu flüchten, wäre nur die Auslegungs-Freiheit nicht; verleitet auch durch die Zartheit der Grenzen zwischen erster und zweiter Stelle, primärer und secundärer Auctorität zweier als für einander unentbehrlich Geltenden. So ist ihnen die Hervorhebung des katholisch-protestantisch-Gemeinsamen ein Anstreifen geworden an Aufhebung des Unterscheidenden. Den Beweis haben sie selber gegeben. Nicht etwa durch die, sehr gegründete, Nothwendigkeits-Erklärung symbolischer Unterlage für Kirche und praktische Theologie. Auch nicht durch Fallenlassen des evangelischen Dogmenprincips vom Vorbehalt der heiligen Schrift, nämlich in thesi. Aber, durch Stellung der Symbole an die Spitze auch aller theoretischen Theologie-Disciplinen, in gleich maßgebender Weise wie im Praktischen. Denn: solle die Symbolik nur regulativ und nicht normativ sein, auch für Exegese und sogenannte biblische Dogmatik, gleichwie für thetische Dogmatik sammt Kirchen- oder Dogmengeschichte; gelte nicht bei Bearbeitung dieser aller die Schriftgemäßheit aller Symbole mindestens in allen Hauptsachen als „ausgemacht": so verfalle Jene mit Nothwendigkeit dem individuellen Subjectivismus.

Das Maß der hierin liegenden Wahrheit besteht in dem schon Bekannten: in der noch größern Schwierigkeit, evangelischen Symbolen ihre rechte Stellung, als ihnen den richtigen Inhalt zu geben. Soviel erhellt: daß nach jener Meinung ein wesentlicher Unterschied nicht fortbesteht zwischen katholischer und evangelischer „Dogmatik". Beiderlei Dogmatik kann nur Kirchendogmatik d. i. Symbolik sein: Vor- und Auslegung entweder in Trient oder sonstwo und sonstwann festgestellter Lehrgesetze; zugleich, Nachweisung ihrer in allen Hauptsachen durchgängigen Einstimmigkeit theils mit der heiligen Schrift, theils mit entweder katholisch oder protestantisch revidirten Traditions-Schriften. Allerdings, wie Symbolik bisjetzt behandelt worden, ist sie: mit ihrem thetischen und mit ihrem historischen Bestandtheil, in die Kirchendogmatik und in die Kirchengeschichte gehörend, weil daselbst unentbehrlich; somit ein Doppelbruchstück aus zwei Ganzen. Die Entschuldigung, daß eine noch besondre recht ausführliche Behandlung in genannten zwei Wissenschaften unthunlich sei, ist keine. Was in ihr steht, genau Das fehlt in diesen. Sie verdient ein besseres Geschick.

tige Antrag auf Wiederannäherung der zwei socialen Pneumata hat auch aus den Zuständen der Zeit-Theologieen und Kirchen einen Grund für sich hergenommen. Derselbe legt zwar kein großes Gewicht auf die neuerliche Untergrabung des streng anti-traditionalen Schrift-Princips selber, auf die Leugnung theils der äussern Authentie, theils der innern Axiopistie der meisten heiligen Schriften. Er macht aber geltend: daß, dieser Kritik gegenüber, der letzte und unentbehrliche Glaubens-Grund für die Erhaltenheit des Apostel-Geistes in der Schrift eben nur sein könne das Zeugniß des nach-apostolischen Geistes in der Kirche. Ueberdies: daß solche lebendige Einheit und Norm unentbehrlich mindestens geworden sei, wider das Auseinandergehn der individuellen schriftauslegerischen Anwendung des Schriftprincips.

Ausserdem reiheten möglicherweise noch folgende Geschicht-Gründe sich an. Es wurde jetzt stärker hervorgehoben des Stifters Verheissung steten Waltens seines Geistes in der Kirche, statt irgendwelcher Veranlassung einer Schrift-Urkunde von seiner Seite. Ebenso, Pauli Tiefstellung des γράμμα gegen das πνεῦμα, welche in gewissem Sinn auch die γραφή mit-berühre. Ferner, die zwei Thatsachen: theils, daß der göttliche Geist ausserhalb der Schrift nicht nur lange in einem großen Theil der Kirche Geltung gehabt, sondern auch viel christlich Aechtes zu Stande gebracht und im Stande erhalten; theils, daß wider Verirrungen in- und ausserhalb der Kirche ebensowenig, wie die Tradition, das in Entgegensetzung wider sie gehandhabte Schriftauslegen gewährleistet habe. Hierzu die Möglichkeit, das Princip vom Geist auch in Kirche zu verwahren vor einem Kirchen-Mechanismus und Kirchen-Mysticismus oder Rationalismus, durch seine Ungetrenntheit von Wissenschaft und Schrift und von den andern Religions-Anstalten. Endlich, das zweifache Erforderniß zu dogmischer Anwendung des Schriftprincips für Kirchenthum: theils, eines Verwahrungsmittels wider so kirche-loses wie kirche-freies individuelles Subjectiviren, theils eines Vertrauns-Grundes für die gefundene Schrift-Wahrheit; hingegen die Unmöglichkeit, daß Beides in den der Wissenschaft wie dem christlich frommen Sinne offenstehenden heiligen Schriften selbst liege, sodaß allein übrig bleibe das Pneuma auch in Kirche.

Aus solchen Gründen ist in diesem Theologen-Kreise etwas zurückgetreten der evangelischen Alttheologen einstige Schärfung des Unterschiedes zwischen apostolischem und allem, auch dem kirchlichen nach-apostolischen Pneuma; jedoch ohne Gleichstellung in der Unbedingtheit, nur mit Näherstellung. Es sollen in der Kirche überhaupt zwei Formen

Einer Offenbarung des Einen Geistes sein, Geistes-Schrift und schriftlose Geistes-Kraft. Die zwei Geistes-Formen würden so entsprechen den zwei Theilen des in sich Einen Lebens Jesu: dem in bestimmter Zeit abgeschlossenen, und dem durch eine unendliche Zeit reichenden. Und, erst beide zusammen würden die Verbindungspfeiler sein zwischen diesen zwei Theilen der Wirksamkeit des Herrn der Kirche; daß nie die Brücke von dem einen zum andern könne abgebrochen werden oder für abgebrochen gelten [27]).

VI. Dogmen-Wissenschaft u. christliche Lehren-Fassung in ihrem geschichtlichen Verhältniß.

Die christliche Lehrwissenschafts-Frage erstreckt sich ungleich weiter, als das vielberufene einseitige Problem von „Glauben und Wissen" in sich fasst. Auf Seite des Christlichen gehört in Jene: die specifische Natur des Glaubens; aber auch die Natur der mit seinem Wesen eng verbundenen Liebe, Beider Verhältniß unter sich und zu Menschengeist, ihre Stelle in Religionslehre überhaupt und in christlicher insonderheit. Auf Seite des Wissenschaftlichen gehören in die Frage: die, seiner Erwerbung und Beschaffenheit nach, mehrern Arten des Wissens; als welche nicht alle gleich zu ihrem hier ihnen zugewiesenen Gegenstande sich verhalten haben, z. B. Erfahrungs- und Denk-Wissen. Die unvollständige, also schiefe Fragstellung hat die schwierige Lösung imvoraus erschwert.

Die zwei Extreme, welche auf Abolition, entweder des Christlichen durch's Wissenschaftliche oder des Wissenschaftlichen durch's Christliche, ausgegangen sind und angetragen haben, sind (streng gefasst) aus

[27]) Das ist die Reihe der größern Entwicklungen und Geschicke gewesen, welche in der Geschichte sich darstellt, in Bezug auf die Rechts-Begründung der wissenschaftlichen und gesetzlichen Lehren-Form zunächst aus dem christlich positiven Princip für ihre Anwendung, aus der eben durch sie geschehenen Feststellung des göttlichen und des menschlichen Antheils an aller Dogmen-Genesis. Noch eine andere Begründung des Rechts beider musste die aus ihrer eigenen That sein: aus ihrer Umbildung nach dem christlichen Wesen, welche sie an sich selber vorgenommen; aus der Stellung zur primitiven Lehrgestalt, welche sie erhalten oder selbst sich gegeben; aus den Erfolgen für den Endzweck und Wesensgehalt christlicher Lehre, welche sie gehabt haben. Einige Andeutungen über diese dreifachen „Thaten" beider folgen hier noch; aber so, daß Lehr-Wissenschaftlichkeit und Lehr-Gesetzthum abgesondert und nur aufeinanderbezogen zur Betrachtung kommen.

einer Geschichte dieses Rechtsstreites durch sich selber ausgeschlossen: durch ihre Sinnlosigkeit, nach dem Wesens- und Positivitäts-Begriffe des Christenthums nicht allein, sondern nach jedem nicht von Wirklichkeit und Leben sich trennenden Begriffe der Wissenschaft selbst; weniger durch ihr verhältnißmäßig seltneres Erscheinen. — Die vorherrschend gangbaren Arten christ-wissenschaftlicher Dogmen-Theorie und Praxis, welche den als Streit gleichsam in sich selbst berechtigten Streit über das Dogmen-Recht hervorgerufen haben, sind der neutestamentlichen Lehr-Fassung so theils nahe- theils fern-stehend gewesen, daß überall die Rede sein kann allein von Maß und Art, Quantität und Qualität wissenschaftlichen Dogmen-Bildens, in Verhältniß zu Frömmigkeit und Christlichkeit, oder zu Religiosität im Allgemeinen und Christianität insbesondre. Indeß auch so allezeit entscheidungslos geblieben, war dieser Rechtsstreit einer der grundwichtigsten und allgemeinsten in christlicher Lehrbildungs-Geschichte, hinsichtlich der Fundamentallehre.

Ein selbst-dogmatisches Bestimmen über Maß und Art wissenschaftlicher Dogmen-Gestaltung, als in alle Zeiten und Räume hinein gleich zulässiges oder nothwendiges, müsste scheitern schon an der Zeiten- und Geister-Bewegung, an der Bildsamkeit und Mannichfaltigkeit menschlicher Natur; wäre auch Diese vollständig bekannt, oder, was Mehr besagt, wäre auch die ganze Tiefe des Wesens und der Kraft des Christenthums ausgemessen. Denn an dem Reichthum immanenter dogmischer Kräfte, welcher ein völliges je Abschliessen unzulässig macht, nimmt selbst die gebildete Naturreligion Theil; obwol nur so, wie auch der Schatten den das Licht wirft Antheil hat am Lichte.

Umsoweniger ist hier Zweck eine sogenannte Deduction wissenschaftlich-christlichen Dogma's, nach seinem Recht oder Unrecht, um Jenes oder Dieses „aus Menschennatur und Religion und Christenthum heraus zu begreifen." Vielmehr nur: historische Führung des Beweises, daß solche Deduction sehr schwer sei; durch eine auswählende, oder auch nur herausgreifende Berichterstattung von den geschicht-gegebenen Rechts-Erörterungen oder Rechtspuncten; wider die Parteigänger aller Farben, die „Freiwilligen" im Heere der Unwissenheit oder Gedanken- und Gesinnungslosigkeit, dieser zwei mächtigsten aller Mächte. Also, eine blose Zusammenstellung, und blos einiger von den maßgebendsten und streiterregendsten oder häufigsten theils „dogmatischen" theils „antidogmatischen Bedenken," wie solche das herrschende Dogmatisiren durch alle seine Geschichte begleiten. Ihre Rechtfertigung hat Dieselbe darin, daß sie auf beide Hemisphären einerunddderselben Geschichte oder Wirk-

lichkeit, freilich nur in der Vogelperspective, versetzt, um beiden ihr an sich gleiches Recht auf Vorführung ihres Geschichtbildes zu geben.

Es steht Jedem frei zu sagen, daß der Verfasser selbst dogmatisch geworden sei. Ihm gilt — das ist sein Dogma — die Zurückbeziehung der Dogmen-Streitgeschichte auf die heilige Rechtsurkunde der Streitenden als historisches Verfahren. Die selbst-geschichtliche Folie des geschichtlichen Thema's ist nämlich: jene keines Beweises bedürfende, darum im Obigen genügend erwiesene, dilemmatische Forderung des Christenthums an christliche „Dogmen," zunächst in deren herkömmlicher Wissenschaft-Form, sich durch Erfüllung mindestens Einer von zwei Bedingungen ihr Bürgerrecht zu erwerben: entweder, ihre Wissenschaftlichkeit nach dem neuen Gegenstande sammt seiner mitwesentlichen Auftrittsgestalt wesentlich umzuwandeln, so eine entsprechende ebenbürtige formale wie materiale Beschaffenheit sich zu geben; oder, eine nachgeordnete (nach Hohem immer noch hohe) Werthstufe und Stelle sich selber anzuweisen. Dieser geschichtliche Anfangspunct des Streits ist manchmal auch der Beziehungspunct der Streitenden gewesen; hätte solcher jedoch stets sein sollen, weil es Streit um der Dogmen religiöses Menschen-Naturrecht und um christlich positives Religionsrecht zugleich war, Jenes aber in Diesem eben selber gewährleistet ist.

1. Mehr äussere Mängel, aber Ursachen der innern Mangelhaftigkeit rechter Umwandlung und Stellung des Dogma im Christenthum.

Vollständigeres Erfüllen jener ersten Forderung oder Bedingniß, für „Rechtheit" christlichen Lehrbildens, war innerlich und äusserlich von Anfang an erleichtert. Sie selbst lautete nicht auf Findung eines ganz neuen Wissenschaft-Begriffs. Und der Charakter oder Zustand dieses Begriffs, wie er in vor- und neben-christlicher Zeit und Umgebung sich vorfand, begünstigte ausserordentlich sein Umgestalten. Aber, gleichwie zur Zeit des Staatsöffentlich-werdens der christlichen Religion die Fassung oder gar Einführung des Begriffs eines „christlichen Staates," so ist, beim noch frühern Entstehn einer „Religionswissenschaft der Christen," eine Feststellung ihres oder eine Umstellung des ältern Wissenschaft-Begriffs entweder noch nicht möglich gewesen, oder jedenfalls noch nicht wirklich geworden. — Auch nachfolgend ist des Begriffes Unbestimmtheit geblieben. Denn eine Untersuchung des theils verwandten theils fremdartigen innern Verhältnisses, zwischen der alten Wissenschaft und der neuen Religion, ward in vielen Zeiten und unter vielem Streite unternommen, aber nie durchgeführt, oder auch nur als Sache der gesammten herrschenden Mehrheit behandelt. Maß und Art, auch Noth-

wendigkeit und Möglichkeit einer Umwandlung der ererbten Wissenschaftlichkeit, in Verhältniß zu Wesen und Wirkungskraft christlicher Religionslehre, ist daher unbestimmt und streitig geblieben; zumal da die bereits heidnische Unbestimmtheit und Streitigkeit des Anzuwendenden zugleich mit Diesem zu den Christen sich herübertrug.

In keiner Zeit schon ehedem hat nur Ein Begriff von Wissenschaft existirt, als der einzige überhaupt mögliche und absolut normale. In allen Zeiten und gebildeteren Völkern erscheint die Begriffsfassung von Wissenschaft, gleich der von Religion, als eine mehrfache und durch individuelle Subjectivität bestimmte. Am wenigsten tritt als der auch nur allein vorherrschende Begriff der auf, nach welchem Wissenschaft sein soll ein Inbegriff schon vollkommenen Wissens durch Denken, und nicht vielmehr eine Zusammensetzung aus theils empirischen Kenntnissen, theils Wissens-Bestrebungen, theils schon wirklichem Denkwissen.

Dies Unfeste und Gemischte des Wissenschaft-Begriffs, auch den Wesensmerkmalen nach, bereits im heidnischen Alterthum ist (gegenüber der gemeinen Annahme) sattsam bezeugt in aller Wissenschaften- und Philosophie-Geschichte. Die innern philosophischen Schulen-Gegensätze, des Dogmaticism und des Skepticism und der Skepsis, werden wohl bekannt sein. Ebenso, daß vor wie nach die Philosophie von „Philosophen,“ hier nicht sich entfernend aus dem Gesichtskreise der Nichtphilosophirenden, das Wissen nur für Strebepunct erklärt hat; nach welchem aber sie wirklich strebten, hierdurch sich unterscheidend. Gleicherweise, die stete Ausdehnung des Wissenschaft-Begriffs auf gesammte höhere Bildung, indem der Gebildetenstand seiner Bildung von den Schulen nicht allen wissenschaftlichen Charakter absprechen ließ. Ferner, die vorwaltende Selbstbeschränkung der Philosophie gleich andern Wissenschaften, wenn auch nur auf etwas dem Glauben Aehnliches, doch auf die Voraussetzung des Glaubens, negativen Nachweis des Nichtwiderspruchs gegen Denkgesetze, mit Beibringen zureichender Gründe aus Logik und Physik und Metaphysik und Empirie, selbst sittlicher Nothwendigkeits-Gründe aus Ethik. Endlich, einigermaßen schon vor der (dem Entstehn christlicher Wissenschaft gleichzeitigen) Neoplatonik, in- und ausserhalb der Schulen: eine Tendenz zu Vereinbarung des wissenschaftlichen Denkens oder Erkennens mit Leben und Religion, der nationalen Bildungen und Religionsweisheiten oder Culte unter sich; anstatt Erklärung absoluter Selbständigkeit des Denkens, sodaß ihm auch nicht Gegenstand und Mittel gegeben sein dürfen, nur Forderung der Freiheit des Selbst-Untersuchens oder Prüfens, als wesentlichen

Merkmals höherer Wissenschaft; sogar Betrachtung eines supranaturalistischen Glaubens an Götter-Offenbarung, wenn er nur synergistisch gefasst nicht das natürliche Selbstdenken ausschliesse, als keiner Aufhebung des Wesens der Wissenschaft.

Beim Entstellen dieses geschichtgemäßen vor- und neben-christlichen Begriffs von Wissenschaft zu scientifischem Absolutism und Naturalism, als den Alleinherrschenden, haben nachmals falsche Supranaturalismen und der Naturalismus gleichmäßig ihre Rechnung gefunden. Er selbst aber machte es für die Christen leicht und schwer, sich ihren Begriff für ihre Religionslehr-Wissenschaft zu suchen. Erleichterung boten alle die genannten Charaktere heiden-alterthümlicher Wissenschaften-Theorie und Praxis. Denn vermöge derselben schloß Wissenschaft, bei den ihres wirklichen Begriffes Kundigen, aus ihrem Kreise das Christenthum nicht deshalb völlig aus, weil der Gegenstand seiner Lehre die Religion, deren oberster Entstehungsgrund eine Offenbarung, ihre erste Daseinsform im Subject der Glaube. Wenigstens die größere Erschwerung lag in dem Unbestimmten der vorgefundenen Begriffsfassungen. So war schon auf empirischem Wege, durch Annäherung der Heidenwissenschaft selber an die christlich geforderten Merkmale, die Menschennatur-Gemäßheit gänzlicher Umbildung nach diesen nahe gelegt.

Recht und Pflicht zu einem ganz christlichen, insofern neuen Wissenschafts-Begriffe war aber auch aus der menschlichen Naturwahrheit des Christenthums selber nachzuweisen. Ein neuer Begriff, sein Recht und sein Bedürfniß, ruhete nicht auf positivem Religions-Grunde allein. Denn die Wesens-Eigenheiten christlichen Religion-Lehrens, wie sie in der Stiftungsgestalt sich auch ausgesprochen, bezeugten die Angemessenheit solchen Begriffs an die ganze und allgemeine reale wie ideale Menschen-Natur zugleich. Durch alle Menschen-Geschichte bestätiget lag schon vor namentlich seine Zuziehung göttlicher Hülfe zur Menschen-Entwicklung; welche ja eben nur die religiöse Auffassung, wie alles Menschlichen, so zumal der höchsten und allgemeinsten Menschenangelegenheit war, die Stellung des Heils hier und dort unter göttliche Vorsehung. Und in Menschen-Erfahrung bestätigte sich, wenn auch schwerer, das christliche Höherstehn des Glaubens und der Liebe als des Wissens, gleichwie die allgemeiner und mehr gesicherte Befriedigung aller drei Seiten geistiger Menschennatur durch jene Beiden.

Also, weder ein fester noch ein durchaus fremdartiger Heiden-Begriff von Wissenschaft hielt an sich gekettet; und die im Christenthum geforderte Umbildung desselben lag der menschlichen Natur selber nahe.

Hiermit war es mindestens nicht unmöglich, den von Paulus dargegebenen Begriff christlicher Glaubens-Erkenntniß oder Wissenschaft, einer Gnosis der Pistis, welche Beide den absoluten Supranaturalism und allen Naturalism zugleich von sich ausschlossen, zu fassen und festzuhalten und weiter zu entwickeln. — Man hat Dies nicht sehr vermocht; auch in den Kirchen nicht, wenngleich Diese näher dem apostolischen Vorangange sich gehalten haben, als Schulen und Parteien. Das muß aus deren nachgefolgter Geschichte selbst erkannt werden; wird aber im Allgemeinen noch vorzüglich erkennbar an einigen besondern, und doch allgemein wirksamen Verfehlungen, welche als Ursachen der innern Mangelhaftigkeit des neuzubildenden christlichen Wissenschaft-Begriffes dastehn.

So, die Versäumniß steter Zusammenhaltung beider Verhältniß-Glieder, von welcher rechtes Lehrbilden vor Allem abhing: des objectiven und des subjectiven, christlicher Religion oder Lehre und Pneumatologie und gemeinmenschlicher Psychologie. Die Religion oder Lehre Christi sammt ihrem Pneuma-Princip war das objective Glied des Verhältnisses, dessen Knüpfung und Befestigung im Lehrbilden zu geschehen hatte: Dasjenige, dessen Wesenheit und Kraft in den Dogmen einen ihrer Ausdrücke und eines ihrer Organe haben wollte. Die Menschennatur war das subjective Glied desselben Verhältnisses: Dasjenige, dessen auffassende und anwendende Aneignung jener Wesenheit und Kraft, d. i. dessen subjective Religion an den Dogmen als einer ihrer Formen und einem ihrer Mittel sich vollziehen sollte.

Allein, bei den einzelnen Dogmen-Bildnern gab es soviele Verschiedenheit als Verirrung in Betreff des Wesens und des Verhältnisses der beiden Glieder. Es wurde oft entweder das eine oder das andere allein in Betracht gezogen, oder doch dem je andern ganz übergeordnet. Daher z. B. der stete Kampf zwischen Naturalism und absolutem Supranaturalism, für und wider Wissenschaft. Ebendaher das Streiten oder Schwanken, einestheils über Fortführung wissenschaftlichen Entwickelns bis zu Annahme einer auch das Wesentliche, als kein Bleibendes oder Allgemeingültiges, treffenden Perfectibilität; anderntheils über Zurückhaltung innerhalb wissenschaftlichen blosen Auslegens, mit einer auch auf nur Räumliches und Zeitliches erstreckten Stabilität.

Die Grundbegriffe von christlicher Religion und menschlicher Natur waren natürlich die allgemeinen voraus-entscheidenden Gründe, welche den Einzelnen ihre Stellung bestimmten zum Dogmenbilden überhaupt, und bei Bildung der Dogmen, und zu den

schon gebildeten Dogmen; darüber also, ob und in welchem Umfange, in welcher Fassung oder Gestaltung, inwieweit unwandelbar oder fortbildungsfähig ein dogmatisches Christenthum bestehen sollte. Die Fragen von exegetischer oder traditionaler Positivität oder Aechtheit der Lehrbestimmungen einerseits, von theils logischer Vernunftgemäßheit, theils ethisch-praktischer Nothwendigkeit oder Wesentlichkeit und Lebenskräftigkeit derselben andrerseits, sie wurden nach den allgemeinen Begriffen von den zwei Gliedern des Verhältnisses entschieden. Jedoch, sehr abweichend und oft irrthümlich; eben weil dies Verhältniß noch schwerer zu bestimmen war, wenn nicht einmal seine zwei Glieder stets unter sich zusammengehalten wurden, so daß in der Religion objectiverseits, in der Natur subjectiverseits das rechte Lehrbilden vorgezeichnet lag.

Die christliche Religion hatte selbst einen Begriff ihrer Positivität sich gegeben, nach welchem sie zu allem Menschlichen in zweifachem Verhältnisse stand, in einem mit sich vereinbarenden und einem von sich ausscheidenden. Umsomehr war rechter Wissenschaft-Gebrauch in ihr gebunden an Abmessung nach Religion und Natur zusammen. Deren Versäumniß aber hat eben die Reinerhaltung und Vollumfassung des Christlichen und des Menschlichen auch in dieser dogmischen Beziehung mangelhaft bleiben lassen. Es blieb allezeit Schwankung zwischen zwei Fehlern: entweder, Unchristliches und zugleich für menschliches Religions-Vermögen und Bedürfniß Unzuträgliches oder Ueberflüssiges mitherüberzuführen; oder, Nicht-unchristliches und zugleich der Menschen-Natur Gemäßes oder Nothwendiges auszuschliessen.

Ferner, die Anwendung der (nach dem Christenthum weder recht umgewandelten, noch stets mit ihm und Menschennatur zusammengehaltenen) Wissenschaft selber ist, auch nur wissenschaftlich betrachtet, zweifach mangelhaft geblieben. Zunächst, in Hinsicht auf den vollständigen Sach-Umfang des Wissenschaft-Begriffes. Die unter ihn gehörenden Theil-Wissenschaften sind in der Anwendung nicht stets unter sich zusammengefasst; gewöhnlicher, unvollständig und in verschiedenen Zeiten oder durch verschiedene Personen vereinzelt worden. Speculative oder gar nur logikale Dialektik konnte nicht Mitquelle eines Wissens oder wenigstens Erkennens werden, wenn sie nicht mit der (denkenden) Erfahrung, mit Naturwissenschaften und Geschichte, sich zusammennahm. Zwar erscheint fast immer in die Stelle dieser weltlichen Erfahrungswissenschaften eingesetzt das Positive der heiligen Geschichte, der christlichen Thatsachen und Lehren. Aber so blieb die Anwendung des noëtischen Theils der Weltwissenschaft auf die in Offen-

barungsform gegebenen Erfahrungs-Thatsachen ohne Vermittelung mit dem empirischen Theile der Weltwissenschaft, mit allgemeiner Natur- und Menschen-Geschichte. Dies Getrennt- und Fernhalten der zwei weltlichen Wissenschaft-Theile ward eine Hauptursache, weshalb beide vielmehr wider die Wissenschaft des Religiös-moralischen sich verbanden, als durch Diese und durch einander zugleich auf das Eingeständniß als ihr Endergebniß geleitet wurden: daß sie beide zwar vielfach, aber nicht durchaus Parallelen bilden und Mittel bieten zu dem Kreise, in welchem das menschliche Bedürfen und Vermögen, wie es in christlicher Pistis und Gnosis erregt ist, sich bewegt, seinem Ziele zustrebend und zuführend [28]).

Gleich mangelhaft blieb der Modus des **formalen** und des **materialen** Wissenschaft- und besonders Philosophie-**Gebrauchs**. In Betreff des erstern galt es beinah durchaus für unbedingten Gewinn, die Dogmen, durch begriffliche Abgrenzung zu Einheiten fixirt, durch systematische Aufeinanderbeziehung für einander durchsichtig gemacht und in ihre Stellen eingeordnet, so als eine harmonische Einheit in der Vielheit darzubieten. Und doch hat dogmatischer Schulen- oder Kirchen-Formalismus, für Wirksamkeit und selbst für Erkennbarkeit der Lehren, gleich oft hemmend wie fördernd sich erwiesen. Beim materialen Gebrauche täuschten sich Kirchen sammt ihren Theologen öfters mit seiner Verwerfung in thesi über seine Zulassung in praxi. Auch der Grundsatz, obwol dann unter hartem Widerspruch, lautete häufig nur dahin: daß ein positiv bedingter auch materialer Gebrauch sich selber zu einem zulässigen mache, indem er die drei absoluten Eigenschaften christlicher und religiöser Lehre, Wahrheit und Gewißheit und Wirkungskräftigkeit, an seinen Dogmen zwar nicht ausreichend hervorbringe, aber auch nicht nothwendig verfehle oder hindere; daß er zugleich erforderlich sei, weil eben nur in ihm die Auseinanderscheidung des Vereinbaren und des Unvereinbaren möglich werde. Endlich hat die Anwendung des vermeinten Universalmittels, vom Christlichen und Religion-Fördernden sein Gegentheil fernzuhalten, jener vielgerühmten Unterscheidung und Getrennthaltung formalen und materialen Gebrauchs wissenschaftlicher Lehrmittel, immer sich erneuert, obgleich immer durch die That die Möglichkeit des Getrennthaltens widerlegt. Man vergleiche nur mehr die Ausführungen in der That, als die Erklärungen des guten Willens.

---

[28]) Einzeln aber ist Dies geschehn, im Bereiche religion-gesinnter Wissenschaft und Philosophie: in ältern Jahrhunderten zumal; auch neuerlich z. B. bei Leibnitz, und jüngst in Schellings christlichen Philosophumenen.

Wenn nun, laut des aus christlicher Wissenschaft-Geschichte Berichteten, kein einiger und sachgetreuer neuer Begriff einer Religions-Wissenschaft des Christenthums zu Stande gekommen ist: so wird auch die Verweisung des „Dogma" an solche Wissenschaft für Dieses nicht ausreichen, um ein christwissenschaftliches zu werden. Es wird über den für's Christenthum zu engen Begriff von Beidem, von Religion als einem nur-Praktischen und von Lehre als einem nur-Theoretischen, hinauszugehen sein. Im christlichen Begriffe ist Religions-Lehre, nach ihrem Werden und Dasein und Wirken, zugleich ohne Trennung ihrer Form von ihrer Materie, in allem Wesentlichen deshalb weil Religion ist und Das was Religion ist. Das heisst: sie trägt alle Grund- oder Wesens-Eigenheiten ihrer Religion als ebenso ihre Charaktere. Vermöge deren, welche oben als die wahre Objectivität und als Totalität nebst Universalität bezeichnet sind, ist christliche Lehre eine solche: die in ihrer Wahrheit an sich zugleich menschliche Natur-Wahrheit hat, als Kraft auf das Menschensubject selber, und auf die drei Seiten menschlichen Geistes zusammen, und auf alle Menschen ohne Unterschied.

Dieses ihr dreifaches Grundwesen, nur ganz vorzüglich ihr immer ungetrenntes Fordern und Wirken frommer Gesinnung oder That und Erkenntniß, ist im neutestamentlichen engen Zusammenhange der Pistis nebst Agape und der Gnosis ein vollkommen ausgesprochenes. Daher muß seine mangelhafte Beobachtung in der nachgefolgten Lehr-Wissenschaft als die Grund- oder Gesammtursache gelten, daß der Dogmen-Streit unausbleiblich und entscheidungslos geworden ist, weil die Streitpuncte ebensoviele Einseitigkeiten und Abweichungen waren, und als solche nothwendig zu Streitpuncten wurden.

2. Die inneren Mängel umgewandelter Dogma-Fassung, als zugleich Gegenstände des Dogmen-Streites.

Eine Verwahrung gegen das Spalten der dreiseitigen Geistesnatur des Menschen lag im christlichen Zusammenbeziehn aller Lehre wie Religion auf Glauben und Liebe und Erkenntniß, als die unabtrennbaren Aneignungs- und Daseins- und Wirkungs-Formen derselben. Sie ging verloren oder ward geschwächt, indem die meisten Fassungen und Behandlungen des wissenschaftlichen Dogma-Begriffes nicht die letzteren Drei sich überall zu Grunde legten.

Eine Abweichung von dem christlich feststehenden Verhältnisse der Gläubigkeit und Liebe und Erkenntniß, unter sich und zu Religions-

lehre, war schon die Lockerung oder selbst Lösung ihres Verbandes. Denn zwei die beiden Erstern gesondert angehende Lehren-Ganze, als Glaubens- und Sitten-Lehre, wurden immer mehr geschieden; die allerdings auch so mögliche Bewahrung ihres innern Zusammenhalts nahm immer mehr ab. In der nun zweierlei Lehren-Fassung wie Aufstellung kam alles Folgende wenigstens nicht genug zum Ausdruck: daß ganz gleich der Glaube für die Lehre vom menschlichen Wollen oder Thun, die Liebe für die Lehren von den göttlichen Dingen die innere Geistes- oder Gemüths-Bestimmtheit sein müsse; daß die Glaubenslehren in der durch sie zu weckenden Liebe ihren höchsten Endzweck haben, daß die Sittenlehren (abgesehn von ihrer Gründung im Glauben) auch Gegenstände des Glaubens sind, indem ihr Gegenstand und Grund das Sein und der Wille Gottes ist; daß eine wechselseits wirkende Kraft liegt in den Glaubens- und Sitten-Lehren, gleichwie im Leben des Glaubens und der Liebe und des Erkenntnißstrebens, fördernd für diese Drei alle.

Eine noch weitere Abweichung von demselben Doppel-Verhältniß, welche den Begriff und die Werth-Bestimmung der Drei verdarb, war das Nichtbeachten oder auch Nichtverständniß der Priorität des Glaubens und der Superiorität der Liebe, in der Stellung zu einander und zum Erkennen. Das Voranstehn des Glaubens verleitete Viele, den Glaubenslehren ein Alleingewicht oder doch ein unbedingtes Höhergewicht beizulegen; das Höherstehn des Liebens ebenso andere Viele, Dasselbe mit den Sittenlehren zu thun. Nach Ersteren war Glauben und Glauben-Lehren beiweitem vorzugsweise der Ausdruck des christlichen und religiösen Geistes. Denn dessen wesentliches sich Entfalten geschehe im Glauben und sei, als in ihm bereits Geschehenes, die Voraussetzung für Liebe und Erkenntniß: weil der Glaube allein unmittelbar und rein und voll das Göttliche zum Gegenstand und Inhalt und Grund habe, das Lieben und Erkennen als sein bloses Folge- und Selbst-Ergebniß gründe. Nach Letzteren sollte das Lieben und Liebe-Lehren, das den Willen durch Lehre Bestimmen, beiweitem vorzugsweise den christlichen Geist zum Ausdruck bringen. Denn das Göttliche sei als Glaubens- und Erkenntniß-Object entweder ein nur vor und ausser dem Subjecte Stehendes, oder doch nur ein in ihm gleichsam noch eingewickelt Liegendes; im selbstthätigen lebendigen Gebrauche erst, als göttlich liebende Gesinnung und That, entfalte es sich zu wahrem Besitzthum.

Noch irreleitender und streiterregender, wo möglich, wurde die wei-

tere Folge aus beiden Abweichungen, überhaupt aus mehrfacher Nichtachtung gesammter Grundeigenheiten neutestamentlichen Religion-Lehrens: seiner Verhältnißbestimmung zwischen Objectivem und Subjectivem, als Göttlichem und Menschlichem, als Aeusserem für das Subject und Innerem in dem Subject; seiner Umfassung des ganzen Menschen; seiner Eignung für alle Menschen: so seiner dreifachen Gewährleistung für Wahrheit und Gewißheit, Wirksamkeit und Allgemeinheit seiner Lehren. Sie alle waren dort zum Ausdrucke gebracht an der, ebenso überall durchgeführten wie besonders erklärten, Verhältniß-Bestimmung des Erkennens zu Glauben und zu Liebe. — Bei Gegenüberstellung des kirchlichen und ausserkirchlichen dogmischen Thuns und Verfahrens der Folgezeit kann ausgegangen werden von allen drei genannten Normal-Eigenschaften. Immer hat sich nach dem Maße des Anschlusses oder Nichtanschlusses an die eine das der Annäherung oder Abirrung in den zwei andern gerichtet. Hier mag die Eigenschaft der Umfassung des ganzen Menschen an die Spitze gestellt sein. Von ihr hing unmittelbar ab die Wirkungskräftigkeit; mittelbar die Erhaltung der Lehren in ihrer Integrität und Universalität.

Die vereinte Forderung christlicher Religion und menschlicher Natur an alles Lehrbilden, in Betreff der drei menschlichen Geistes-Formen und Thätigkeiten, ging auf folgende Hauptpuncte: nothwendiges Zusammensein aller drei, als correlater; Vertheilen der Priorität und Superiorität unter dieselben; endlich, als zugleich Mittel für das Erfüllen beider Forderungen, stetes Zurücksehn auf Glauben und Liebe zusammen.

Hiernach ergab sich als Normalverhältniß für die drei menschlichen Geistes-Naturseiten in der Religionslehre, da Alles in Dieser der Religion eigene Kraft und eigener Inhalt war: daß sie den Menschen als wollendes und denkendes und fühlendes Wesen zugleich angehe, so ihn beschäftigend und in Anspruch nehmend und befriedigend. Nur sollte der Primat zustehn der Anbildung heiligen Willens, als des allein absolut höchsten und allgemeinen Endzwecks für geistige Wesen, also für Religion. Deren Lehre hatte gleichsam moralische Intelligenz und intelligente Moralität auszudrücken wie zu bewirken.

Die Eigenschaft dieser Religion als Offenbarung schrieb aller Fassung ihrer Lehre ausserdem Zweierlei vor. Einerseits, durch die in ihr gestellte Forderung und eröffnete Möglichkeit, daß der natürliche Mensch ein neuer Mensch werde, war dessen Bedürfniß für seine moralische und intellectuelle Natur hinausgehoben über das Maß in seiner

Selbstüberlassenheit. Mit dem Bedürfen zugleich, nur aber in geringerem Grade, auch das Vermögen, das Göttliche zu lieben und zu erkennen: nachdem Dieses so vor ihm gestanden, wie in Christus geschehn, und indem das Erfahren seiner Kraft in seinen Wirkungen zur Hülfe des Geistes von oben hinzutrat, fördernd auch das sich hinein-Denken durch das sich Einleben. Andrerseits, durch die Erscheinung Christi als Thatsache, war des christlichen Menschen Willens- und Erkenntniß-Vermögen und Bedürfen, nach Maß und Art und Grund, gebunden an das glaubende und liebende Hinschaun auf Christus als das reine und volle Bild Gottes; obwol zugleich gehoben durch die Unendlichkeit dieses Ziels, sodaß zwar dessen Nie-Erreichbarkeit blieb, aber keine feste Grenze gesetzt war dem Annäherungs-Streben.

In der Nach-Geschichte nun erscheint seltener ein Ueberlassen der ganzen Frage nach dem Verhältniß der drei Geistesformen an die Individualität der Personen oder Umstände. Bestimmungen des Verhältnisses traten in thesi und in praxi weit häufiger ein. Sie waren die vielentscheidenden anthropologischen Unterlagen für die Grundrichtungen im Dogmenwesen, Dialekticismus, Mystik, Prakticismus u. s. f.; an Gewicht ziemlich gleich den „theologischen", Supranaturalism u. s. f. Sie zeigen aber auch gleiche Unvollkommenheit durch Einseitigkeiten auf, in Betracht ihrer Vorzeichnung durch die heilige Schrift und durch die von der großen Mehrheit erweisliche Menschennatur.

In Betreff des Maßes der Menschen-Kräfte haben vornehmlich vier Schwierigkeiten der Sache, denen die Schwächen des Verfahrens entsprachen, in Streit und Irrthum verwickelt. Sie haben Einigkeit und Richtigkeit des Bestimmens über das Maß selbst, zugleich das so nothwendige Unterscheiden zwischen Wesentlichem und Minderwesentlichem gehindert. Erstens: die Verschiedenheit des entweder supranaturalistischen oder naturalistischen Ausgangspunctes; dessen Gewicht auch bei diesem Problem von selbst sich ergibt. Zweitens: die Unvollendbarkeit des Ausmessens und Maß-Bestimmens auch schon der natürlichen Kräfte, noch abgesehn von ihrer durch göttliche Hülfe möglich oder wirklich gewordenen Steigerung. Denn unauffindbar blieb die Grenze zwischen realer und idealer, factischer und erst noch zu entwickelnder Natur, zwischen deren Leistungs-Fähigkeit und Bildungs-Fähigkeit. Daher, unter Theologen wie Philosophen, der nie geschlichtete Streit über Dogmaticism und Skepticism und Skepsis; welcher, nur durch eine craß-kantische aber schon alte Inconsequenz, nicht auf das Praktische

gleich dem Theoretischen gemeinhin bezogen wird. Drittens: das nicht stete Zusammenbetrachten des menschlichen (theoretischen und praktischen) Bedürfens wie Vermögens. Dadurch wurde verfehlt theils die Einigung über die Größe oder Kleinheit der Willens- oder Erkenntniß-Vermögen selbst, theils die Unterscheidung zwischen absolut Wesentlichem und minder Wesentlichem. Denn so wurde oft ein entweder kleineres oder größeres Maß des Vermögens, als der Bedarf forderte, ausgesonnen. Endlich: die mangelhafte Aufeinanderbeziehung aller Arten geistiger Menschenkräfte. Hiermit, fehlerhafte Beachtung ihres wechselseitigen theils sich Ergänzens theils sich Voraussetzens. Denn das für jede einzeln nothwendige Maß wird durch Ersteres vermindert, durch Letzteres mitbestimmt. So wurde entweder zu hohe oder zu niedrige Maßbestimmung, entweder für alle oder für die eine, unvermieden.

Daher hat solche Größen-Messung oder Bestimmung in keiner Zeit allgemeine Anerkennung, oder auch nur bei Einzelnen von Gewicht folgerechte Durchführung gefunden; wie im Bereiche der überhaupt wissenschaftlichen, so in dem der christlich religiösen Erkenntniß. Gleichwol war Dies für alle die, immer auf Rechnung eines vorausgesetzten Maßes von Bedürfen und Vermögen, wissenschaftlich gemachten „Dogmen" nichts weniger als unbedeutsam, für ihre Richtigkeit und ihr Geglaubt- und Wirksam-werden. Z. B. selbst die augustinische Anthropologie, ungeachtet ihrer Schrift- und Erfahrung-Gemäßheit im Ganzen, kam nie zu factischer Alleinherrschaft. Das wird schon von dem in der Kirche selber auf die ascetischen Werke gelegten Gewicht bezeugt. Ebendieselbe ward, nach ihres Urhebers eigenem Vorgange, von den Kirchen-Theologen auf die intellectuelle Naturseite viel weniger als auf die moralische angewendet. Dies ist erwiesen durch eine eben in Kirchendogmatik, wenngleich als in Folge der Offenbarung, angenommene so große Erkenntniß-Bedürftigkeit und Fähigkeit, daß weiteste dogmische Ausprägung der Religion für nöthig und möglich galt, um Ueberzeugung zu gründen oder Willen zu bestimmen und dereinst selig zu machen. Nach andern Anthropologieen oder Menschen-Ausmessungen, vom Standpuncte bald logikal-naturalistischer und weltlich praktischer Denk- und Sinnesweise, bald einfachen Religionssinnes und vertiefender Mystik, erschien die kirchenherrschende Dogmatisirung der Religion als Transscendenz, hinaus über menschliches Bedürfen oder Vermögen.

Daher auch die Grenzbestimmung, wo denn eigentlich „blose Lehre" aufhöre und „Dogma" als „wissenschaftlich erkannte Lehre"

anhebe, sie hat nie gelingen wollen. Gleich wenig, die Subsumtion der einzelnen Bestimmungen: unter die erstere Classe, mit ihren „blos reflectirten“ Lichtbildern aus Christi Religion, sammt Einmischungen gemeinen und fremden und unwesentlichen Vorstellens oder Einbildens; und hingegen unter die „über das alles erhabene“ andere Kategorie, mit ihrem „directen“ Strahl aus Gott durch Christi oder — Anderer dogmatische Vernunft [29]).

Der Hauptmangel selbst nun, welcher jedoch stets die anthropologischen Maß-Bestimmungen zur Voraussetzung hatte, traf immer den qualitativen Theil der Anthropologie, ohne welchen noch

[29]) Gesetzt, es würden Belege gefordert, so haben Theologen- und selbst Kirchen-Dogmen als Dogmen figurirt, angethan mit den zwei „Dogma-Charakteren“ der Wissenschaftlichkeit und Gesetzlichkeit, ohne Christenthum oder nur überhaupt Religion d. i. Frömmigkeit und Sittlichkeit zu lehren. Und wenn Dies auch nicht nothwendig mit auf Rechnung beider Charaktere kommt, so hat doch das „Wesensmerkmal des Dogma, daß es als wissenschaftliche Fassung einer Wahrheit erst die Form der Erkenntniß sei,“ nie geschützt gegen Streit oder Irrthum über Aufnehmung oder Nichtaufnehmung unter Dogmen. Einer ganzen Kirche galt als wissenschaftlich erkennbar der sacramentliche Charakter der Ehe, letzten Oelung u. a. Dinge. Einer ganzen Reihe wissenschaftlich Gebildeter, in und ausser Kirchen, galt als wissenschaftlich unerkennbar und unhaltbar die wissenschaftlich erkannte Wahrheit und Nothwendigkeit der metaphysischen Kirchendogmen.

Dasselbe Wesensmerkmal hat auch nicht gegen zwei allgemeinere und einander entgegenstehende Irrthümer verwahrt. Aus Wissenschaft ist Beides hervorgegangen: bald, Ueberfüllung der heiligen Schrift und Ueberhäufung des christlichen Volks mit Dogmen-Inhalt und Dogmen-Glauben; bald, Herabsetzung des Werthes von Diesem und des Umfangs von Jenem tief unter sein an sich oder natur-wahres Maß. Ebendasselbe Merkmal mag wol, weil es als wesentliches „muß,“ sehr dienlich sein, um überall das wesenhaft Dogmatische und „somit“ zugleich Religiöse als den Kern herauszuerkennen. Aber erst, nachdem es anderswie gelungen ist die Schale zu lösen, welche um den Kern sich herumgelegt oder angesetzt hat, in den factisch aufgehäuften theilweise nicht-dogmatischen dogmatischen Stoffmassen. Denn die geschichtlich vorliegende Dogmen-Bearbeitung erfüllt bekanntlich den strengen Wissenschafts-Begriff nicht in dem Grade, daß ihre Messung an diesem allein ihre durchgängige Haltbarkeit sicherstellt. Umsomehr muß sie ihren andern Garant, den Religions-Zweck und Religions-Begriff, in sich auszudrücken und dadurch sich zu halten streben. Und sie würde das Namenspiel von „bloser Lehre“ und „Dogma“ besser fallen lassen. Denn dasselbe kann nur den Sinn einer Standes-Erhöhung durch strenge Wissenschaft, nebst deren Wesentlichkeits-Erklärung, haben. Solche Wissenschaft aber ist an den meisten bisherigen Dogmen schwerlich, und andere Wissenschaft an blosen Lehren sehr wohl zu finden oder noch anzubringen.

weniger eine Dogmen-Theorie zu construiren möglich ist. Aus demselben Grunde aber, vor Anderem das Wechselverhältniß der Kräfte nach der Dreitheilung des Menschengeistes (um von der Sinnlichkeit nicht zu reden). Erfüllung oder doch Beobachtung des oben, weil im Christenthum, gegebenen Gesetzes von der nothwendigen Totalität ist allerdings vielfach Strebepunct für Dogmatiker gewesen. Das Nichtige der, von aller Anthropologie oder Erfahrung gleichwie von jedem Religionsbegriffe verurtheilten, Einseitigkeit ist erkannt worden. Aber es hat auch, noch abgesehn von der Praxis, genau soviele oder eigentlich noch mehre grundsätzliche oder dogma-theoretische Einseitigkeiten gegeben, als der menschliche Geist Seiten hat. Die objective Religion, welcher eine Lehre hier „gemacht" werden sollte, galt dann auf solche Drittelnatur des Menschengeistes schon eingerichtet, oder wurde es. Und die Wahrheit und die Gewißheit und die Wirkungskräftigkeit derselben blieb, in ihrem so zurechtgemachten Lehr-Organ, „unverrückt." Sie wenigstens [30]).

Obenan steht, gemäß der größten Häufigkeit und Scheinberechtigung, der Dogmen-Dialekticismus; und zwar, vornehmlich der speculative. Denn von der anderweiten Dogmen-Wissenschaftlichkeit,

---

[30]) Unausreichend war auch die Ablehnung des Scheins der Einseitigkeit, vornehmlich von der Alleinberechnung auf die menschliche Intellectualität, wenn dieselbe gestützt wurde auf das Naturgemäße eines Vertheilens der Beschäftigung oder Befriedigung aller Seiten des menschlichen Geistes. Allerdings, die neben der Lehr-Form hergehenden übrigen Formen, namentlich Cult und Disciplin oder religiöses Leben, bildeten immer eine hochwichtige Ergänzung des Wirkens der Lehre für die Willens- und Gemüths-Seite des Geistes. Auch konnte nur erst die Gesammtheit aller Formen in ihrer Vereinigung die Religion vollständig zur Darstellung bringen, ihre ganze Kraft entwickeln. Endlich, der Dogmatik Amtscharakter vorzugsweise war und ist die der Intelligenz zugewandte Wissenschaftlichkeit. Dennoch muß die besondere scientifische Gestaltung der Religionslehre, in ihr der Religion, der ganze Ausdruck von deren ganzem Wesen sein. Die nur vorzugsweise ihr zustehende Richtung auf's Intellectuelle darf nicht für das allein Wesentliche in ihr gelten. Denn sie selbst, oder die Glaubenslehre wenigstens, hat so sehr als die Constituante sich eingesetzt für die übrigen Förderungs-Formen der Religion, als nur abgeleitete oder vorbereitende, daß an diese allein die (auch wesentliche und im Begriffe wahrer Wissenschaft mit-liegende) Beziehung auf Willen und Gemüth nicht zu überlassen ist. Ueberhaupt, Menschennatur und Religion, zumal im Christenthum, sind Beide nicht ein so gleichsam Auseinandernehmbares, daß successives oder absondernd vertheiltes Lehren-Behandeln, jedesmal vornehmlich oder gar allein nach der einen Seite hin, wäre es auch die des Denkens, noch für natur- oder religion-gemäß gelten könnte. Denk-Dog-

ausser der des philosophischen Denkens, hat die blos logikal-dialektische (wenn es auch gemeine Meinung ist) selten sich allein geltend gemacht, die zugleich real-wissenschaftliche aber nur allzu selten. Jene Denkwissenschaftlichkeit ist, als kirchenväterliches und vielfach noch als mittelalterliches Dogmen-Philosophiren, durch (obwol unausreichende) Zuziehung der Erfahrungswissenschaften, nicht nothwendig oder überwiegend unnatürlich und ungeschichtlich oder unpraktisch und unpositiv geworden. Weiter ist die neueste Zeit vorgegangen; zweigetheilt nämlich: in eine die Speculation noch ferner mehr nur für Glaubens-Wissenschaft verwendende, nach Vermittlung des reinen Denkens mit dem Positiven strebende; und, in eine sie auf Denk-Wissen allein richtende, Solches über alles Positive als nur Empirisches stellende Theorie.

Erstere Theorie des Dogmen-Denkens hat von der ältern, bei Kirchentheologen und bei zahlreichen Philosophen, sich unterschieden nur durch ihr Zugeständniß wirklich für reines Denken in den Denkmalen des Positiven vorhandener Widersprüche, und durch ihr wenigstens ostensibles sich Absperren gegen Reflexion in lauter reine Gedanken [11]).

Die andere Theorie aber, mit wenig Vorangängen im Kreise christlichen Bekenntnisses, hat folgerechter der Behauptung des Vorhandenseins von Denk-Widersprüchen im Positiven, dessen Begreifung in

matik so gut als Gefühls-Dogmatik würde, in erst nachträglicher Wiederzusammenhaltung mit den übrigen Geistesbedürfnissen, die Einseitigkeit in ihrer Anlage nicht zu verbessern vermögen. Als Beispiels-Beweis dienen Philosophie und andre Wissenschaften: Diese haben, durch Abstraction vom Gesammtleben des Geistes und des Menschen, die reichste Quelle der Mangelhaftigkeit ihrer Ergebnisse oder Erfolge sich selbst eröffnet.

[11]) So selbst bei Kliefoth, wenigstens als er seine Einleitung schrieb. Er setzt [S. 23 ff.] das wissenschaftliche „Begreifen" christlicher Lehrwahrheit in „das Hinwegräumen der in bloser Reflexion entstandenen und in ihr nicht zu hebenden Widersprüche durch speculativ-dialektisches Denken;" als „eine zum Allgemeinen und Objectiven erhebende, alle Subjectivität corrigirende Macht:" sodaß „Dogma sei das rein denkwissenschaftliche, begriffliche und systematische Erkennen der christlichen Wahrheit, die höhere Stufe über der Reflexion, dem Standpuncte der heiligen Schrift und des Glaubens." Aber, wenn die von Ihm gleich-anerkannten zwei andern Dogma-Quellen, „Geist und Wort", so, wie es Ihm Voraussetzung ist, durch ihre blose Reflexionsstufe mit Widersprüchen für „wahres Denken" behaftet sind: so wird dessen nachgebrachtes Appliciren entweder zu spät kommen, oder jedenfalls der beiden andern guten Ruf und ihre Eigenschaft als ebenbürtiger Mitquellen für Dogma gefährden. Wenigstens hat die nächstgenannte zweite Theorie zu ihrem Ausgange das Ergebniß gehabt: die Nichtmöglichkeit, Religion oder doch die christliche Religion durch Dogma zu „wissen".

die Begreifung mehr seiner Widersprüche als seiner Wahrheiten gesetzt, ausserdem durch eigene Position neuen Stoff zu Widersprüchen herbeigeschafft. Vgl. z. B. Strauß.

Es braucht hier nur die Anzeige dieser zweiten Theorie als Thatsache zu stehen, ohne Beweis: weil nicht Anklage ihr Zweck ist, sondern allein Protest wider die Aufnehmung solches denkwissenschaftlichen Wissens in den Begriff, unter die Wesensmerkmale von Religions- und von Christenthums-Dogma. Aufnahme in den Begriff würde die Einseitigkeit für scientifische Intelligenz, welche der Religionslehre zugleich mit ihrer Umfassung des ganzen geistigen Menschenwesens den Lebensnerv durchschneidet und die Organe zu allgemein menschlicher Wirksamkeit amputirt, welche also ihre Menschen-Naturgemäßheit und Erfolgsfähigkeit erst erweisen müsste, durch den Begriff (von Dogma) sanctioniren, in der Dogmatik begriff-nothwendig und begriff-berechtigt machen [32]).

Abgesehn von der Unvollkommenheit des Erfolgs, in Bezug auf allgemein-religiöse und christliche Wahrheit und Gewißheit und Wirkungskräftigkeit, diesen ewigen dreifachen Maßstab aller Dogmen, hat auch die „theologisch"-wissenschaftliche Dogmen-Theorie und Praxis doch keinen der in ihr selbst hervorgetretenen Gegensätze in Betreff von Grundwichtigem, namentlich der Dogmen Entstehungsart und Zweck, je überwunden. Schon deshalb, weil Dieselbe nie zu Einigung kam über die Vorfrage aller Dogmen-Heuristik oder Heuresis, über den Positivitäts-Begriff und den Religions-Begriff im Christenthum: ob allein und schon der „mechanische", mit blosem Auslegen, oder ob erst der zugleich „dynamische", mit fort- wie nach-bildendem Entwickeln, Dogmen hervorbringe, welche Religion lehren und christliche Religion lehren, Beider ganze Wesenheit und Kraft sowol rein und voll ausdrücken als wirksam machen [33]).

---

[32]) Solange die Erfüllung solches Dogma-Begriffs ausbliebe, würde die Freischaaren-„Wissenschaft" eines Theils literater Zeitgenossen zu einer auch nothwendigen erhoben. Diese hätte einstweilen mit Recht, den durch alle Dogmatiker bisher geschürzten gordischen Knoten zerhauend, das Brechen mit dieser üblen alten Zeit zur Voran-Bedingniß einer neuen Zeit erklärt, weil die Theologen immer nur die Pedanten der Religion und Dilettanten der Wissenschaft gewesen. Und sie könnte mit einigem Scheine „Religion", weil Solche in der Dogmatik nicht und also auch in der positiven Religion nicht vorhanden sei, suchen entweder in der natürlichen oder in einer noch zu erfindenden Religion oder in Nichtreligion.

[33]) Dogmen-Gegner zweifelten wenigstens: ob die Natur christlicher Religion und Positivität noch viel dogmische Weiterung zulasse oder fordere;

Selbst Kirchentheologen-Dogmatik ruhete zwar auf Glaubens-Wissenschaft und ging auf Glaubens-Lehre. Aber, auch ihr Glauben erschien Vielen als mit seinem Erkenntnißstreben nicht erreichend, mehr störend die Tiefe und Lebendigkeit christlichen Glaubens sammt seiner Liebe und Heiligung, die Kraft und Allgemeinheit seiner Aneignung von Seite der Subjecte selbst und aller Individuen. Wirklich hat Dieselbe, in einer großen Anzahl ihrer Exemplare, überwiegend auf einem Verstandes-Begriffe des Glauben-Erkennens sich errichtet, die paulinische Gnosis und Agape der Pistis einer „praktischen Dogmatik" überwiesen, oder an die Mystik überlassen. So hat sie den Unterschied doctrinärer und populärer Religionslehre mehr verewigt, als seine Aufhebung vorbereitet [34]).

---

ob nicht vielmehr die, bereits nach dem moralischen und intellectuellen Menschen-Bedürfniß und Vermögen abgemessene, auch theoretische Beigabe zur Religion genügen sollte und wirklich genüge. Ferner, ob nicht der Inhalt des Positiven, zumal der theoretische und der nur κατὰ διάνοιαν dargelegte, von solcher in Christi und seiner Apostel persönlichem Geiste allein gewährleisteter Eigenthümlichkeit und Höhe sei, daß jedes Mehrthun als Auslegen und Anwenden nothwendig ein Abweichen, in Inhalt und Umfang d. i. in Betreff des Wahren und Gewissen und des Wesentlichen, werde. Endlich, wenn Christi Erscheinung und Lehre zugleich eine Kraft oder ein Keim auch für Weiter-Erkennen habe sein wollen, ob oder wie nun die Kennzeichen solches Keims, seiner rechten Entwickelung und der Reife einzelner Zeiten und Völker für Diese, zu finden seien.

Dogmen-Vertheidiger fanden solche Beschränkung auf das ῥητὸν widerlegt eben durch das viele nur κατὰ διάνοιαν Gegebene, als Gegenstand und Aufforderung zu Weiterentwickeln, gleichwie durch die Geistes-Verheissung. Wider unächtes und fremdartiges Erweitern oder Verengen und hinauf- oder herab-Umdeuten aber liege dreifache Verwahrung vor: in dem vielen ῥητόν, in der „Analogie" des mit sich selber zusammengehaltenen Positiven, auch in Kirchen-Anstalt und Symbol. Endlich, die Natur des Christenthums, als der Religion des Geistes und der Kraft für „moralische" Wesen, gehe darauf: den ganzen Menschen in den ganzen Zusammenhang des Göttlichen, inwieweit es seine Entwicklung als denkenden wie wollenden Wesens zu seinem Heil fördere, einzuführen; wenngleich solche Erziehung nimmer sich vollende, auch alles Theoretische im ethisch-Praktischen, als dem allein unbedingt und allgemein Nothwendigen, allen seinen Zweck oder Werth und sein Maß habe.

[34]) Schon bei Erklärung der Begriffs-Wesentlichkeit scientifischer Erkenntniß überhaupt für Religionslehre, hat allezeit selbst der gebildete fromm-sittliche Sinn (um von dem christlichen Kirchen-Volke nicht zu reden) nur unter zwei Stellungen zu ihr gewählt: entweder „blind zuzusehen", oder davonzugehn, weil die Religion in der Dogmatik für ihn entweder verhüllt oder entstellt sei. So entsprach der Gefährdung des schlechthin und allgemein Nothwendigen durch δόγμα von oben herab, wegen wirklichen oder scheinbaren Uebergewichts des Lehren-Denkens, Gefährdung durch δόξα von unten herauf.

Geschichtlich erwiesen hat seine Naturwahrheit, auch in dogmischer Beziehung, allein der Dualismus schon aus der aristotelisch-platonischen Schule des Sokrates, welchem die größeren Kirchenlehrer und solche Philosophen wie Leibnitz gefolgt sind: ein sogleich ursprüngliches und stetiges Zusammengehn des Denkens und Erfahrens. In diesem Zweiten ist dann mitenthalten die Möglichkeit, und zwar für alle moralisch Empfängliche: im Fall daß das Po-

In **zweiter** Stelle steht der dogmische **Verstandes-Cultus**, der gerade Gegensatz jener vielgearteten Denkwissenschaftlichkeit, kirchlicher oder nichtkirchlicher. Auch er mit seiner angebornen Einseitigkeit, als Alleinhervorhebung nur der einen Wesenseigenheit christlicher Lehre, ihrer menschen-nahen Einfachheit, wie dort der andern, ihrer gott-annähernden Höhe. Ihm dienten die „crassen" Dogmen-Gegner, welche durch die Namen der Vernunft oder natürlichen Religion oder Aufklärung ihrem flachen weil schwachen Verstande, ihrem nur-praktischen Sinne, den Philosophen-Mantel umhängten. Sie sind aber, nach ihrer Stellung zu Religion als Lehre, durch sich selber anders gezeichnet; so etwa, wie man ehedem „Leere" statt Lehre schrieb [35]).

---

sitive, welches als bereits „von Gott Gedachtes" sich gibt, dem Nach-Denken nicht sofort als solches sich ergäbe, den umgekehrten Weg zu betreten. Dieser wäre: vor Allem nur die Vor-Bedingung zu erfüllen, die Erwerbung des Minimums von Homogeneität mit dem Objecte, der Empfänglichkeit für Dasselbe, erst durch das Bewusstsein und dann durch das Erfahren seiner sittlichen Nothwendigkeit und Wahrheit aus seinen Wirkungen; bis aus ihr nebst bloser Denk-Möglichkeit auch Denk-Nothwendigkeit werde. Solch sich Reflectiren des denkenden und zugleich des übrigen ganzen Menschen auf das Gegebene, eine nur nicht in sich allein und nicht mit Denken allein wühlende Selbstthätigkeit des Subjects, dessen nicht *bloses* Suchen nach einem Princip und Ziel, während es ihm schon gegeben ist, ihm sich aufdrängt in Erfahrung und Geschichte, — diese Reflexion als denkendes Umsichsehn, um von den νοητὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς zu den νοητὰ καθ' ἑαυτὰ fortzuschreiten, ist seit Aristoteles gerade als „das philosophische Denken" und als der wahre Wissenschafts-Begriff vorgezeichnet. Und im Christenthum hat die Geschichte und Erfahrung, als Wissens-Quelle neben dem Denken, in Christus einen des Denkens würdigen Gegenstand und Haltpunct in Eins gewonnen. Die philosophische und die theologische Dogmen-Arbeit von Jahrhunderten aber hat die Möglichkeit eines *ganzen durchgeführten Systems* von lauter denknothwendigem Wissen constatirt als Vernunft-Idee, jedoch als blosen Zielpunct. Denkkunst hat hoch über gemeinem, gleichsam im Naturstande befindlichem Vorstellen gestanden. Aber vor auch eigener Subjectivität hat sie sowenig ganz verwahrt, wie das Setzen vieler Subjecte auf Einen Partei-Haufen, mag solcher eine Theil-Schule oder eine Theil-Kirche heissen.

[35]) Die Linie oder Bahn, welche dieser *Trivialismus* des Welt- und Gemeinsinnes, mit seiner idee-losen und nur auf einen erkorenen Theil der Erfahrung gerichteten Reflexion, allezeit beschrieben hat, stellt das **trivium** der Religions- und Welt-Geschichte dar. An Gewicht und Schwierigkeit leichte, dadurch allgemein-menschliche Begreifbarkeit und Lebensanwendbarkeit war oberstes Kennzeichen der Lehren-Wahrheit und Sicherheit und Kraft. Entkleidung oder Entlastung der Religion von den sie verhüllenden und hemmenden Dogmen, Verminderung der Religions-Lehren an Zahl und Sinn, war Bedingung reinen Christenthums mit sinnigem und kräftigem religiösen Leben. Caricaturen lassen sich nicht carikiren. Solche „natürliche Religion" ist, durch Dogmen-Scheu und Haß, unter sich selbst herabgesunken: bis zu Verwerfung oder Zurückstellung nicht der evident christlichen Lehren allein, auch der nach aller Erfahrung allgemein menschen-nothwendigen, bis zu Betrachtung alles auf Höheres hindeutenden Dogmischen so ziemlich als Gegensatzes von Religion.

Noch verschieden sind gewesen solche Bekenner der *Dogmen-Scheu*, die, für Dogmen-Haß zu schwachmüthig, auf ihrem „Standpuncte der Furcht" eine Wasserscheu hatten wenigstens vor Dogmatik: wegen des von dieser unabtrennlichen Subjectivirens und Synkretism, ihrer Mischung des Göttlichen mit

Digitized by Google

Den dritten Raum nahm ein, ebenfalls allezeit, der Gegensatz wider genannte Dogmen-Freunde und Feinde: das die Religion im Namen der Religion aller eigentlichen Lehrform Entkleiden, und so eben sie selbst und ganz nicht blos Erkennen oder Wissen oder Glauben, sondern Besitzen. Die Inhaber dieses Gegensatzes waren unter sich selbst wiederum drei-geartet: alle Asketen, keineswegs auf blose Mönche eingeschränkt; zahlreiche nur frommgemüthliche Mystiker, hoch-religiöse, mit Innerlichkeit und Innigkeit, während die speculativen nur eine eigene Art der Denkwissenschaftlichen bildeten; einzelne Contemplative oder Romantiker, welche der Natur durch sich oder durch Offenbarung ein Vermögen noch jenseit der Vernunft zuerkannten, das, dem Namen nach, bekannt genug ist. Sie allesammt stellten, mit ihrer Wohlmeinung, Dogma dem Gramma ziemlich gleich und dem Pneuma gegenüber [36]).

Endlich aber, eine reiche Reihe der größeren Kirchen- und Schulen-Lehrer, theologischen und philosophischen Antheils [37]), hat eine Lehr-Behandlung vertreten, welche einem Umbilden des Dogma-Begriffes nach der neutestamentlichen Vorzeichnung näher kam, als alle genannte Einseitige zusammen. In Materie und Form ihrer Dogmen reflectirte sich das in jenen Grundeigenschaften ursprünglichen Religion-Lehrens gezeichnete Lehr-Bild. So war es Anschluß an's Objective mit der Freiheit der Treue. Solche ward eben möglich durch Aufnehmung des Gegenstands in wahren Eigenbesitz der Subjecte; nach dem Grundsatze: daß allein das ganze Subject sich das ganze Object anzueignen streben könne, indem in alle Geisteskräfte unter der Bedingniß ihres Zusammenwirkens die Kraft gelegt sei, dem Gegenstande näher zu bringen.

Menschlichem, der Wahrheit mit Irrthum; sodaß für Religion und Bequemlichkeit der dogmische Verlust größer sei als der dogmische Gewinn.

[36]) Zureichenden weder Religions- noch Natur-Grund hatte auch die nur principale Stelle in der Glaubenslehre, welche für das Gefühl in Dieser wie in der Religion in Anspruch genommen worden ist, lange vor Schleiermacher, im Streite aller drei Zeitalter zwischen Mystik und scholastischem oder ekklesiastischem Dialekticismus. Denn im Christenthum war das Gefühl mehr dem Glauben und der Liebe, als dem Erkennen zugetheilt. Und nach aller menschlichen Natur-Erfahrung ist Gefühl seltener und unsicherer die urerste innere Lebensregung des Geistes und Grundlage des Erkennens oder Wollens. Häufiger und sicherender ist es dessen Wirkung, sein im Innern des ganzen Menschen sich reflectirendes Gesammt- und Schluß-Ergebniß. Aber die Versäumniß einer Gleichbeachtung der Gefühls-Seite des Geistes, in Religionslehre wie Religion, hat die Mystik einen eigenen Kreis bilden lassen; gegen den Sinn christlicher Religion, und gegen das Interesse menschlicher Natur.

[37]) Dies ist die Licht-Seite des Grundes, aus welchem, gerade für das Lehr-Christenthum, Theologie-Geschichte und Philosophie-Geschichte zusammengehören; obwol begreiflicherweise als zwei Geschichten.

Solche Anmessung an die dreitheilige Geistesnatur des Menschen konnte zugleich Anschliessung an die drei Formen des christlich religiösen Seins und Lebens bleiben, auch in dessen Darstellung als Lehre oder Dogma. Die Dogmen blieben auf Glauben gegründet und Glauben gründend: denn der Ursprung ihres Gegenstandes, die Art seines einstigen Entstehns gleich Diesem selber, ließ sich nicht ungeschehn machen, bewährte sich überdies an seinem Fortgange. Sie blieben Liebe verkündigend und wirkend: denn ihren Inhalt, Liebe als Gottes That und Gottes Gesetz, konnten sie nicht ändern. Sie wurden Erkenntniß suchend und gewährend: denn das Erfahren der sittlichen Nothwendigkeit dieser Wahrheiten im Leben des Glaubens, ihrer sittlichen Wirksamkeit in dem der Liebe, konnte das Streben sie auch zu erkennen wol anregen und fördern, aber nicht hemmen. Zudem war in diesem Kreise anerkannt: der große Unterschied zwischen dem für Christlichkeit des Einzelnen, und dem für Christlichkeit einer ganzen Menschengemeinschaft Erforderlichen oder Ausreichenden; die große Täuschung der Dogmen-Gegner durch ihr Verwechseln und Gleichstellen des Individualen und des Socialen. Es galt hier die Nothwendigkeit der Wissenschaft zu „Kirche" als in der Menschennatur gegründet; und ihre Möglichkeit als gegeben im Christenthum, in dessen Materie und Form, einer Kraft auch zu tiefdringender und hochstrebender Erkenntniß. [Vgl. unten VII.]

In solcher Entwicklungs-Gestalt, aus der nativen Lehrgestalt hervor, durfte die christliche Wahrheit als die noch immer allgemeine Menschen-Religionslehre vor ihren eigenen Anfang und vor die Welt zugleich treten. Eine Lehr-Wissenschaft des Christenthums war geworden. Und allerdings auch durch äusseren Nothwendigkeits-Grund. Denn seine Welt-Stellung, mitten in einer ihm un-ebenbürtigen, von Wissenschaft und allgemeiner Bildung und Sinnlichkeit und Sinnen-Verstand mitbeherrschten Umgebung, hatte zugleich wissenschaftliche Zurüstung und Ausstattung des religiösen Lebens schlechthin gefordert. Doch dasselbe Christenthum hatte auch den menschlichen Natur-Grund für seine zugleich erkennende Auffassung selber eingesetzt; nur aber mit Bedingniß. Und, eben indem Dasselbe, in der von ihm gesetzten Bedingung, für seine Lehre eine allseitig und allgemeinsam entwickelnde und entwickelte Menschennatur in Anspruch nahm, erwies es hiermit sich selber als die wahrhaft „natürliche oder Natur-Religion": d. i. für Menschen als sittliche Wesen, in welchen und durch welche die blose Natur sich entwickeln müsse zu Geist; ohne dabei in drei oder mehre Religionen und

Christenthümer auseinanderzufallen, je nach viel oder wenig oder gar keiner Dogmatik [38]).

VII. Dogmen-Gesetzthum u. christliche Lehren-Aufstellung in ihrem geschichtlichen Verhältniß [39]).

Von der Stelle des wissenschaftlichen Dogma im Christenthum unterscheidet sich noch seine Stellung in ihm: die Art, wie es seine Stelle christlich einzunehmen und auszufüllen habe. Dies vornehmlich in Bezug auf die zwei Grundverhältnisse aller Menschen-Entwicklung, Bewegung und Bestehn, Individualität und Socialität. Eben sie sind im Christenthume selber, als dem Princip aller höhern Menschen-Entwicklung oder zweiten Schöpfung, nativ oder immanent bestimmte und keine nur von der Aussenwelt her hinzugetretene. Die unmittelbarere Gesammtform für beide Verhältnisse ist die Gesetzheit, wie überhaupt so in Betreff der Religion als Lehre.

Aehnlich nun, wie die Lehrwissenschafts-Frage nicht auf „Glauben und Wissen" allein zu beschränken war, bedarf's einer Erweiterung des vielbehandelten Problems von „Gesetz und Evangelium." Dasselbe wird, nach positivem und nach Natur-Grunde falsch, nicht folgerecht gleichmäßig auf gesammtes Religion-Lehren überhaupt bezogen. Der in Menschennatur liegende Nöthigungsgrund zu seiner erweiterten

[38]) Die Stelle für die Dogmen der Lehrwissenschaft bestimmt sich von selber, als die eines zugleich entschieden und bedingt Berechtigten.

[39]) Hier, am Grenzpuncte zwischen den Gebieten der zwei Dogma-Begriffe, wäre der Ort für ein Zusammenhalten des oben Geschriebenen mit den neuesten Dogmatiken, des Christologen Liebner, J. Pet. Lange, Martensen, Ebrard; zugleich, um diesen Männern durch Erhebung einigen historischen Widerspruchs Hochachtung zu bezeugen. Denn ihr Standpunct selbst liegt über den hier in Anspruch genommenen. Es ist der eines vom πνεῦμα in der γραφῇ durchdrungenen, und so in der Tiefe seines Gegenstands und Princips gebildeten Geistes. Indeß, die „rechtliche" Stellung des Dogmatiker-Individuums gegenüber von Schrift und Kirche kann, so scheint es, Christenthum- und Erfahrung-gemäß festbestimmt werden erst wenn, aus diesen Beiden ungetrennt, der Kirche-Begriff feststeht. Sonst bleibt wol, mindestens praktisch, unausreichend: Liebner's christologisches oder Ebrard's Erlösungs-Princip; Lange's gerechtes Dringen auf zugleich ideale und sociale Dogmen-Polarität; selbst Martensen's Geltendmachung des testimonium Spiritus sancti, als Zeugnisses vom Geiste Gottes theils als Geistes auch der Wahrheit oder im Theoretischen, theils als Befähigungs- und so Berechtigungs-Grundes auch für den christlich wiedergeborenen einzelnen Geist, die Schrift- und Kirchen-Lehre wissenschaftlich zu reproduciren aus seinen eigenen Tiefen. Nur nach Regeneration oder Restitution des altchristlichen Kirche-Begriffs kann Ortho-Doxie in Ortho-Dogmatik untergehn, damit das Todte nicht unbegraben bleibe. [Vgl. des trefflichen Petersen „Idee der christlichen Kirche"].

Allein, die schuldige Rücksicht auf die Leser der Zeitschrift macht über die, der scientifischen entsprechende, legislative Seite des Dogma selbst keine Andeutungen mehr zulässig; nur die Anzeige, daß hier abgebrochen sei.

Fassung ist selbstverständlich. Die drei im Evangelium positiven Formen religiösen Lebens aber, Glaube und Liebe und Erkenntniß, sind für den ganzen Lehr-Inhalt des Evangeliums gegeben; und sie traten in vielmehr moralischem als legalem Charakter auf, sich antragend vielmehr als vorschreibend. So steht, nach positivem wie nach Natur-Grunde, die Stellung gesammter christlicher Religionslehre unter dem Fragpunct von Gesetz und Evangelium.

Die Christlichkeit aller Lehr-Gesetzform überhaupt nun unterliegt gleicherweise zunächst nicht idealer dogmatischer, sondern historischer positiver Untersuchung. Nur das Resultat war wie bei der Wissenschaft- so bei der Gesetz-Frage schon oben: daß das historische Christenthum in seiner Lehr-Stiftung den Hinzutritt auch einer Gesetz-Form nicht schlechthin ausgeschlossen, aber den allmäligen Wegfall vielmehr als die Mitwesentlichkeit derselben eingesetzt hat. Aufgabe und keine blose Idee von Seite der Stiftung ist für alles Lehrgesetzwesen demnach: während seiner relativen Nothwendigkeit, alle seine Modalität auf seine Selbst-Aufhebung zu berechnen, sich der Idee conformirend möglichst in ein Moralisches umzuwandeln, sich hiermit christlich zu naturalisiren.

In der Geschichte nun erscheint das Allgemeine der Stellung auch dieser in's Christenthum gebrachten Form des Lehrens zu jenen zwei Grundverhältnissen mit ziemlicher Unvollkommenheit [40]).

Doch, drei Thatsachen können nicht oft und stark genug „redend" eingeführt werden. Erstens: daß Bewegung und Indivi-

[40]) Die Formen selber, an sich und ihrer Natur nach, trugen nicht die größere Schuld. Blos vergleichungsweise stand die wissenschaftliche näher der Individuation und Bewegung, die gesetzliche näher der Association und dem Bestehn. Ihre Anwendung aber blieb mangelhafte Vereinbarung oder Proportion des Fortschritts und Stillstands. Selten jedoch fehlte ganz sogar das Nachbilden der Weise alles Naturlebens, oder steigerte sich die mangelhafte Erhebung über Dieses bis zum Unsinne: entweder absoluten Werdens, wo Nichts wird, weil kein Sein als bleibendes Sein bestehen soll; oder absoluten Bestehns, wo auch Nichts wahrhaft wird, weil kein Werden ferner stattfinden soll. — Ebenso, mangelhafte Zurechtstellung des Verhältnisses zwischen Individualität und Socialität. Im Organism und Thun der Societät drückte keineswegs immer deren Begriff sich aus, daß sie ihr Dasein für alle Individuen, weil nur in Diesen allen habe; aber auch im Benehmen der Individuen nicht deren alleinwahrer Begriff, daß sie als nur Einzelne noch nicht, daß sie als Glieder erst vollständiges Dasein haben. Zum Beispiele mangelhafter Erfüllung christlicher Lehre auch in der Gesetzform kann dienen ein vom Umfange ihres Begriffs entlehntes. Christliche Lehre wie Religion hat, durch ihre Wissenschaft-Schule und Gesetz-Kirche, die Weltherrschaft gewinnen sollen. Dann mussten aber diese Zwei lieber die (schon im philosophirenden Alterthum geahnete) Aufhebung des Abstandes zwischen Ethischem und Politischem vorbereiten, als den Zwischenraum von Schule bis zum Leben und von Kirchlichem bis zu Staatlichem erweitern und verewigen.

Digitized by Google

duation, gegenüber socialem Gesetzthum, durch allgemeine Bildung und religiöses Leben und Weltsinn und Wissenschaft zusammen repräsentirt gewesen ist. Ferner: daß allezeit irgendein Parallelism, gleichwie Antagonism, juridisch-legaler und mehr zugleich moralischer Dogmen-Behandlung in den Kirchen nebeneinander hergegangen ist. Endlich: daß die Ursache des nicht weiter vorgediehenen Umbildens dogmischer Legalität in dogmische Moralität auf beide Seiten vertheilt gewesen ist. Denn die kirchliche Vertretung Ersterer hat nie Genug gethan, um Freiheit-fähig zu machen. Aber auch die Vertretung moralischen Lehr-Verbandes hat selten ihrer Pflicht genügt, wie solche in den Grenzen einer Gemeinschaft und einer positiven Religion unnachlaßlich war.

Das neue Testament hat das Zusammen der Bewegu ; und des Bestehns als auch sein Vermächtniß für Lehre eingesetzt. Denn bei Bevorzugung Ersterer allein, durfte nicht in ihm der Geist schon so gewaltig und mächtig auftreten; und bei der des Letztern allein, war die Verheissung seines Fortwirkens unnöthig oder unstatthaft. Ebendasselbe hat das Zusammen der Individuation und der Association eingesetzt. Denn alle seine Worte stellen Alles auf die Persönlichkeit; und indem solche Hervorhebung der Individualität (wie noch in keiner Religionslehre zuvor) auf Alle gleich sich erstreckte, ist die Idee einer Gemeinschaft gegeben. Darum konnte der gesetzliche Dogma-Begriff sein Menschen-Naturrecht der Socialität allerdings ansprechen. Jedoch nur als bedingtes durch die positive Religions-Idee und Kraft zu einer Societät höheren Sinnes: d. i. unter der Bedingung, daß in der Lehr-Gemeinschaft selber die Unnöthigkeit ihrer accidentiellen Gesetzform angestrebt wurde, indem sie frommer Wissenschaft und Freiheit auch ihr Gesetzthum offen erhielt[41]).

[41]) Vorstehendes Fragment einer „Dogmatologie" könnte in geschichtlicher Ausführung allein sich rechtfertigen. Aber auch eine vollständige Dogmen-Historik würde vergeblich geschrieben sein; in einem Zeitalter, wo Jeder bei jeder seiner Meinung bleibt, weil sie die seinige d. h. die seiner Partei ist. Darum kehrt das Bruchstück zu seinen Anfangsworten zurück: wider die Macht ihrer Feinde wird die Lehre des Christenthums sich selbst schützen; gegen die Schwächen ihrer Freunde bitten wir Gott sie in seinen heiligen Schutz zu nehmen.

Digitized by Google